

La vie de Georges Scholarios a été marquée par l'événement majeur du xv^e siècle, la chute de Constantinople le 29 mai 1453. Scholarios appartient à la génération des Byzantins qui ont connu à la fois les dernières décennies de l'Empire romain d'Orient et les débuts de l'Empire ottoman. Son parcours personnel est fortement lié à ces bouleversements historiques, puisqu'il est devenu en 1454 le premier patriarche de Constantinople sous la domination turque : c'est en vertu de ce rôle éminent qu'il reste encore aujourd'hui un personnage important dans la mémoire des orthodoxes. À la tête de l'Église de 1454 à 1456, Scholarios tente de rassembler les Grecs de l'Empire ottoman autour de leur identité religieuse commune, mais il est en butte à une opposition intérieure telle qu'il doit se retirer. Ces revers semblent liés à la personnalité ambiguë de Scholarios : alors qu'il cherche à apparaître comme un orthodoxe intransigeant, il ne peut faire oublier ses anciens liens avec le monde latin, ni son engagement dans les années 1430 en faveur de la réunion des Églises romaine et grecque. Au travers de ses écrits autobiographiques et de sa correspondance, c'est un personnage complexe qui se révèle, confronté pendant toute sa vie aux changements provoqués par le déclin, puis la disparition de l'Empire byzantin.

ARCHIVES
DE L'ORIENT
CHRÉTIEN
20

M.-H. BLANCHET

GEORGES-GENNADIOS
SCHOLARIOS
(vers 1400-vers 1472)

Institut français
d'études
byzantines
Paris
2008

ARCHIVES DE L'ORIENT CHRÉTIEN

20

GEORGES-GENNADIOS SCHOLARIOS (VERS 1400-VERS 1472)

UN INTELLECTUEL ORTHODOXE
FACE À LA DISPARITION
DE L'EMPIRE BYZANTIN

par
Marie-Hélène BLANCHET

INSTITUT FRANÇAIS
D'ÉTUDES BYZANTINES

PARIS
2008

GEORGES-GENNADIOS SCHOLARIOS
(VERS 1400-VERS 1472)

UN INTELLECTUEL ORTHODOXE
FACE À LA DISPARITION
DE L'EMPIRE BYZANTIN

par
Marie-Hélène BLANCHET

INSTITUT FRANÇAIS
D'ÉTUDES BYZANTINES

PARIS
2008

Je vois toujours les ressemblances entre celui
que j'étudie et d'autres personnes, je reviens
sans cesse sur mes pas, je constate de nou-
velles choses, tout se braille en moi, je
recommence encore et encore, et le moment
vient où cette personne m'apparaît comme un
tout.

Gertrud STEIN, *Américains d'Amérique*

*À mes neveux, Aurélie, Laurent et Nicolas, qui m'ont si
souvent entendue parler d'un Grec un peu bizarre...*

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage est issu d'une thèse d'histoire soutenue en novembre 2005 à l'Université Toulouse-Le Mirail. Ni la thèse ni le présent livre n'auraient pu exister sans les encouragements, le soutien et l'amitié de plusieurs personnes, et je me fais un plaisir de les remercier ici.

Ma gratitude va en premier lieu à mon professeur, Alain Ducellier, qui m'a formée et encadrée avec une grande bienveillance pendant plus de dix ans, soutenant mes efforts et orientant mes recherches depuis ma maîtrise jusqu'à l'achèvement de mon doctorat. Je lui dois la découverte de l'histoire byzantine et le goût de poursuivre dans cette voie. Je remercie aussi les professeurs qui ont accepté de faire partie de mon jury, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Balivet, Astérios Argyriou et Bernard Doumerc : leurs remarques et leurs corrections ont contribué à rectifier des erreurs et à améliorer la qualité de ce travail.

Durant ces années de recherche, les enseignements de plusieurs professeurs m'ont été très profitables, d'autant qu'ils se sont souvent accompagnés de conseils personnels judicieux : je pense aux séminaires de Michel Cacouras, Gilbert Dahan et Brigitte Mondrain, ainsi qu'à celui animé conjointement par Alain Ducellier et Michel Balard, où j'ai pu exposer pour la première fois mes conclusions. Hors du strict cadre universitaire, les indications de Marie-Hélène Congourdeau, prodiguées avec simplicité, m'ont toujours été d'une grande utilité. La patience et la fermeté de Marguerite Harl ont fait de moi une helléniste acceptable : sans l'aide qu'elle m'a accordée, les textes de Scholarios me seraient restés inaccessibles. Enfin la disponibilité à mon égard d'Albert Failler à toutes les étapes de la rédaction m'a été très précieuse, et je lui suis redevable à plus d'un titre de la publication de cet ouvrage. Qu'ils soient tous sincèrement remerciés de la générosité avec laquelle ils transmettent leurs connaissances.

Grâce au soutien de l'École Française d'Athènes et de l'École Française de Rome, j'ai eu la possibilité d'effectuer des séjours dans ces deux villes et j'ai ainsi pu consulter quelques ouvrages qui ne se trouvaient pas en France. Je ne suis certes pas partie en quête des nombreux manuscrits de Scholarios, mais, avec l'aide de Paul Géhin, j'ai pu effectuer quelques vérifications indispensables dans les collections de microfilms de la section grecque de l'IRHT. Enfin, j'ai profité largement des immenses ressources de trois bibliothèques spécialisées parisiennes, la bibliothèque Jean de Vernon, qui abrite les fonds de l'IFEB, la bibliothèque du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (UMR 8167 Orient et Méditerranée), où j'ai été accueillie comme membre, et la Bibliothèque byzantine, à laquelle je m'honore d'appartenir désormais. Pour bien connaître les contraintes de ce métier, je tiens à remercier mes collègues de ces établissements, en particulier Marie-Dominique Le Gall, Anna-Claude Delay (†), Georges

Kiourtzian et Catherine Piganiol; sans la sollicitude de cette dernière à mon égard, je n'aurais pu mener à bien mon projet éditorial.

Je voudrais aussi témoigner ma reconnaissance à mes anciens collègues de l'École Pratique des Hautes Études, en particulier à Morgan Guiraud, ainsi qu'aux présidents de la Section des sciences religieuses sous l'autorité desquels j'ai exercé mes fonctions, Claude Langlois et Philippe Hoffmann: ils m'ont permis de bénéficier d'un congé de formation professionnelle alloué par le Rectorat de Paris, améliorant ainsi grandement les conditions de la rédaction de ma thèse.

Je suis heureuse enfin de remercier tous les amis et les proches qui m'ont accompagnée durant ces années, Josiane et Hervé qui m'ont jadis incitée à me lancer dans cette aventure, ma famille qui m'a soutenue tout au long de cette entreprise. Mon travail a été nourri de discussions avec d'autres jeunes chercheurs, en particulier Thierry Ganchou, Guillaume Saint-Guillain, qui est aussi l'auteur des cartes insérées en annexe, Sandrine Lerou, Caroline Alcalay, Constantin Macris, Dan Mureşan et Antoine Pietrobelli: ils retrouveront des traces de leur influence au détour de certaines remarques, mais aussi dans le contenu même de cet ouvrage. Ma reconnaissance va aussi à tous ceux qui ont eu la gentillesse de m'aider à achever ce travail, en particulier Sumi Shimahara, Caroline Petit, Sylvain Destephen et Sophie Métivier.

INTRODUCTION

GÉNÉRALE

Inscrire la biographie de Georges-Gennadios Scholarios dans une périodisation classique revient à le faire naître à la fin du Moyen-Âge et mourir au début de l'époque moderne. Aussi sommaire que puisse paraître cette affirmation péremptoire, elle mérite réflexion. Scholarios est en effet le parfait exemple d'un personnage historique qui traverse une période heurtée et discontinue telle que l'a été, sans nul doute, le ^{xv}^e siècle en Europe orientale. La première phase de sa vie, jusqu'en 1453, se déroule dans le cadre de l'Empire byzantin, tandis que durant la seconde, il devient sujet de l'Empire ottoman. C'est la chute de Constantinople, considérée comme une césure majeure par l'historiographie traditionnelle, qui marque le seuil de cette nouvelle ère. Il en résulte que l'existence de Scholarios est d'emblée scindée en deux périodes, celle qui relève de l'histoire byzantine et celle qui appartient à l'époque ottomane.

Il se trouve que la vie de Scholarios a été fortement marquée par la rupture que représente la chute de Constantinople. Avant 1453, il appartient à l'élite intellectuelle byzantine et joue un rôle politique de second plan dans l'État byzantin, tout en s'engageant dans la polémique provoquée par l'Union des Églises, à la suite du concile de Florence (1438-1439) ; à partir de 1454, il accède à la fonction de patriarche de Constantinople et prend la tête de l'Église orthodoxe restaurée par le sultan. Son existence même semble donc divisée entre un avant et un après 1453, comme si ces différents moments de sa vie n'avaient aucun lien entre eux. Aux yeux de ses biographes, Scholarios apparaît donc comme une figure éclatée, posant deux problèmes historiques distincts : quelle attitude a-t-il adoptée vis-à-vis de l'Union des Églises durant la dernière décennie de la période byzantine ? Comment est-il parvenu à restaurer le patriarcat de Constantinople dans l'Empire ottoman ?

De ces deux questions, la seconde a été tenue par beaucoup d'historiens pour la plus importante. Scholarios est avant tout connu comme le sauveur de l'Église orthodoxe : il en est même arrivé à incarner presque à lui seul la survie du patriarcat de Constantinople durant plusieurs siècles de domination turque. Le rôle symbolique qu'il a joué en cette période décisive a éclipsé les autres facettes de sa personnalité et rejeté dans l'ombre le reste de son existence, si bien que son accession au trône patriarcal apparaît comme le moment essentiel de sa carrière. Dans la mémoire orthodoxe, Scholarios a acquis la stature d'un personnage idéalisé, figé dans une imagerie héroïque quelque peu désuète.

L'enjeu d'une étude renouvelée de la biographie de Scholarios est donc double. En premier lieu, il est nécessaire d'accorder une même attention à toutes les périodes de sa vie publique, en s'attachant au personnage réel et non à la figure mythique. D'autre part, au-delà de la coupure de 1453, il faut tenter d'approcher l'individu en prenant en compte toute sa trajectoire, de manière à retrouver, le cas échéant, une certaine logique dans son parcours. À cette fin, je me suis appuyée sur les conclusions les plus récentes de la recherche quant à la place historiographique qui doit être réservée à la chute de Constantinople : si les événements de 1453 marquent un incontestable tournant, la prise du pouvoir par les Turcs ne fait cependant pas disparaître brutalement l'ancien monde ; en outre, la génération qui traverse les dernières décennies de l'Empire romain d'Orient et les débuts de

l'Empire ottoman n'appréhende pas la chute de Constantinople comme une fin soudaine et imprévue, mais bien plutôt comme un changement de souveraineté depuis longtemps redouté. En vertu de ces phénomènes de chevauchement et de continuité, il est légitime, à l'échelle individuelle, de rechercher des correspondances entre les différentes phases de la vie d'un homme.

Durant les années où Scholarios participe aux affaires de l'État byzantin, le principal dilemme auquel il est confronté réside dans la position qu'il doit adopter sur la question de l'Union des Églises, et plus généralement à l'égard des Latins et de leur influence à Byzance. Or les enjeux liés à l'Union ne disparaissent pas avec la chute de Constantinople : contrairement à ce qui a souvent été écrit, elle demeure un vif sujet de débat à l'intérieur de la communauté grecque jusqu'en 1484 au moins, lorsqu'elle est officiellement dénoncée. Dès son arrivée sur le trône patriarcal, Scholarios est amené à statuer sur ce conflit hérité de la période antérieure. Il faut donc observer ce que devient son engagement sur cette question après 1453. D'autre part, l'accession de Scholarios au patriarcat mérite elle aussi d'être examinée de près : elle constitue l'événement majeur de sa carrière à partir de 1454, mais que peut-on savoir des conditions de cette élévation au sommet de la hiérarchie ecclésiastique : a-t-elle été, d'une manière ou d'une autre, pensée ou préparée auparavant ?

Ces questionnements m'ont amenée à choisir une démarche qui va à rebours de la chronologie. Une biographie linéaire m'aurait en effet conduite à mettre encore une fois l'accent sur la fracture médiane de 1453, alors que je cherchais au contraire à surplomber cet événement. Il n'était pas question pour autant d'en nier l'importance : la chute de Constantinople ouvre et clôt cette étude, en un mouvement qui devient dès lors circulaire. Après une mise au point historiographique, la première partie de cet ouvrage commence donc en 1453 : elle est consacrée au patriarcat de Scholarios. J'ai d'emblée cherché à déconstruire la légende du sauveur de l'orthodoxie, de manière à ancrer immédiatement le personnage dans l'histoire. Le patriarche idéalisé laisse peu à peu la place à l'ecclésiastique pragmatique, contraint d'agir dans un contexte de transformations aussi brutales que profondes. L'action de Scholarios à la tête de l'Église orthodoxe, si souvent exaltée, peut ainsi être analysée de façon plus méthodique, dans la limite de ce que les sources permettent d'en connaître. Il apparaît aussi que, bien qu'il en ait désormais le pouvoir, Scholarios n'agit pas à propos de l'Union en conformité avec ses discours antérieurs : la position souple et indulgente qu'il adopte à partir de 1454 s'oppose à son rejet radical de l'Union au début des années 1450. Cette contradiction permet d'interroger sous un angle nouveau la phase antérieure de la vie de Scholarios et son attitude à propos de l'Union.

La question de la réunion des Églises est au cœur des préoccupations et des choix de Scholarios depuis sa prime jeunesse : pour tenter de retrouver sa position initiale, c'est donc jusqu'au début des années 1430 qu'il faut remonter. La question unioniste met en jeu non seulement la conception que Scholarios a de l'orthodoxie, mais aussi les liens intellectuels et personnels qu'il entretient avec le monde latin, dont il se sent alors très proche. Son avis personnel quant à la possibilité d'une réconciliation avec Rome reste très difficile à cerner : ce point a d'ailleurs suscité de très vives controverses entre les différents biographes de Scholarios, et le débat n'est toujours pas clos à ce jour. Ses prises de position contradictoires sur le concile de Florence, à quelques années d'intervalle, consti-

tuent probablement l'aspect le plus énigmatique du parcours de Scholarios : les raisons qui le poussent à s'engager tour à tour en faveur de l'Union, puis contre elle, méritent donc d'être décortiquées une à une, jusqu'à ce qu'un faisceau de facteurs explicatifs se dégage. En tenant compte aussi des perspectives de carrière de Scholarios, ainsi que de ses options politiques personnelles, il devient possible d'esquisser une interprétation de l'évolution du personnage jusqu'à un antiunionisme revendiqué.

De façon générale, c'est donc à une démarche démystificatrice et chronologiquement inversée que le lecteur est convié. Elle m'a semblé la plus à même de resituer le personnage dans le contexte où il a vécu, de faire apparaître les liens entre les diverses étapes de sa vie publique et de rendre compte de ses choix personnels. En évitant d'opposer un avant et un après 1453, mais en suivant au contraire les dilemmes posés à un intellectuel byzantin tel que Scholarios par-delà cette rupture, les enjeux de cette période complexe et agitée prennent un relief particulier qui permet de mieux comprendre les alternatives auxquelles il a été confronté. Je me suis donc attachée à décrire et à analyser les pressions contraires qui se sont exercées sur Scholarios entre les années 1430 et les années 1460 : ce n'est qu'au prix de ce décryptage qu'il est possible de retrouver la cohérence d'un tel personnage.

Il n'est pas inutile de récapituler dans cette introduction les quelques éléments connus de la vie de Scholarios. Résumons donc rapidement ce qu'on peut en lire dans les diverses notices biographiques existantes¹.

Il n'existe aucune information sur l'origine sociale de Scholarios : il évoque incidemment le fait que son père était thessalien, sans préciser le type d'activité que celui-ci exerçait. Georges Scholarios est né à Constantinople, aux alentours de 1400². Il poursuit ses premières études sous l'égide de Marc d'Éphèse, puis entame un cursus de philosophie auprès de Joseph Bryennios, Macaire Makrès et Jean Chortasménos. Dans les années 1430, alors que ses trois maîtres ont disparu, Scholarios fonde lui-même une école de philosophie à Constantinople. Peu avant le départ de la délégation byzantine pour le concile de Florence, soit vers 1437, Scholarios devient juge général des Romains et secrétaire de l'empereur Jean VIII : il accompagne à ce titre le basileus en Italie. À Ferrare puis à Florence, il s'exprime en faveur de l'Union des Églises, mais, à son retour à Constantinople, il change de camp et rallie le parti antiunioniste de Marc d'Éphèse, la Synaxe. À la mort de Marc, en 1445, il en devient le chef, affrontant tous ceux qui sont prêts à ratifier l'Union pour obtenir une aide militaire latine contre les Turcs. De plus en plus engagé dans ce

1. Pour les notices les plus récentes, voir *PLP*, n° 27304 ; Gennadios II., dans BAUTZ, F. (dir.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, II, 1990, p. 204-205 ; FAILLER, A., Gennadios II., dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, 1995, col. 463-464 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 477-492.

2. La date de naissance de Scholarios n'est pas connue : M. Jugie la plaçait vers 1405 (SCHOLARIOS, I, p. IX-X), puis C. J. G. Turner a proposé la date de 1403 (TURNER, *Career*, p. 421-422) et T. Zèsès estime qu'elle doit se situer autour de 1400 (ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 63-65). Sans plus d'information, il faut donc la placer entre 1400 et 1405. En revanche la datation de 1385-1390 proposée par M. Cacouros ne me semble absolument pas recevable (CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris*, gr. 1932, p. 413-416) : entre autres arguments, on sait en effet que Scholarios a été l'élève de Marc d'Éphèse, qui est lui-même né entre 1392 et 1394.

combat, Scholarios abandonne ses charges officielles au palais impérial dès avant la mort de Jean VIII (1448) et devient moine en 1450 sous le nom de Gennadios. Il s'oppose vainement à la proclamation de l'Union à Sainte-Sophie le 12 décembre 1452. Dès le lendemain de la chute de Constantinople, le 30 mai 1453, Scholarios est fait prisonnier, mais il est ensuite retrouvé par le sultan Mehmed II et nommé patriarche. Il est censé effectuer alors trois patriarchats, de 1454 à 1456, puis en 1463 et à nouveau en 1464. Lors de l'un de ses passages à la tête de l'Église, Scholarios procède à l'autodafé du manuscrit original des *Lois* de Pléthon. À partir de 1464, il se retire définitivement dans le monastère du Prodrôme, près de Serrès, où il finit ses jours autour de 1472³.

Dans l'ensemble, cette trame biographique semble plutôt juste et sera assez peu corrigée dans la suite, sauf sur quelques points précis qui seront exposés plus loin⁴. Cet exposé factuel fait ressortir, sans du tout l'expliquer, le caractère quelque peu erratique du parcours de Scholarios. Mais seule une relecture attentive des sources permet d'entrer en profondeur dans les réalités de la période et de retracer vraiment le cheminement du personnage.

Présentation des sources

Étudier les engagements d'un intellectuel de l'envergure de Scholarios implique de travailler prioritairement à partir de ses propres œuvres⁵. Cette démarche était d'autant plus indiquée que les écrits de Scholarios ont été intégralement édités, mais que, en l'absence de toute traduction, ils sont restés mal connus. Devant la masse documentaire qui s'offrait à moi, j'ai choisi de concentrer mes efforts sur les œuvres les plus riches en informations à caractère personnel, à savoir les textes autobiographiques. Je n'en livre pas une traduction dans le cadre de cette étude historique, mais des registres qui se trouvent en Annexe⁶. Cinq écrits de Scholarios ressortissent selon moi au genre autobiographique : replacés dans l'ordre chronologique de leur composition, ce sont le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme* (1440/1441), un fragment de *Contre le discours de Bessarion* (1441/1444), la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454), la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460) et l'*Apologie personnelle* (1467). À des degrés divers, ces textes comportent tous des allusions à la vie de Scholarios et, peut-être plus encore, aux sentiments et aux réactions que suscitent en lui les événements qu'il traverse. Même si la lecture de ces récits se révèle riche d'enseignements, il est nécessaire cependant de conserver toujours une distance critique à l'égard des affirmations de leur auteur, puisqu'il cherche surtout à se montrer sous le jour le plus avantageux possible à travers ce type d'écrits.

À l'issue de cette première phase de l'analyse, j'ai abordé d'autres textes de Scholarios, notamment sa correspondance, en procédant à un choix qui m'a conduit à privilégier certains écrits. J'ai décidé d'examiner plus particulièrement les lettres qu'il adresse à certains de ses contemporains avec lesquels il est très

3. Le dernier texte daté de Scholarios, sa *Chronographie*, a été écrit en 1472 : Scholarios est mort après cette date, on ne sait quand.

4. Il s'agit en particulier de tout ce qui concerne la Synaxe, ainsi que du nombre des patriarchats exercés par Scholarios.

5. Pour une présentation générale des œuvres de Scholarios, voir Annexe IV.1.

6. Pour ces registres, voir Annexe IV.4.

lié, à savoir Bessarion, Marc d'Éphèse et Jean Eugénikos. Pour ces trois personnages, je disposais d'ailleurs d'une correspondance en retour, parfois peu fournie et ne répondant pas directement aux missives de Scholarios, mais malgré tout intéressante⁷. Ces sources m'ont permis de confronter les affirmations de Scholarios sur lui-même avec l'image que ses contemporains donnaient de lui. J'ai ainsi pu contrebalancer la vision évidemment biaisée qu'il donne de lui dans ses œuvres et faire ressortir les contradictions du personnage.

Parallèlement à l'étude des écrits autobiographiques et des correspondances, j'ai recensé les mentions de Scholarios dans les chroniques et dans les actes officiels du xv^e siècle : elles ne sont pas abondantes, ce qui explique probablement que cet homme influent ait pu rester si mal connu. Pour le xv^e siècle, il existe quatre chroniques dont l'auteur est parfaitement contemporain des événements qu'il relate : ce sont les chroniques de Sphrantzès⁸, Doukas⁹, Chalkokondylès¹⁰ et Kritoboulos d'Imbros¹¹. Les deux premières appartiennent au genre classique de la chronique byzantine, dans la mesure où elles offrent un récit des événements vécus par le chroniqueur sous divers empereurs successifs ; cette narration est généralement assortie de jugements personnels plus ou moins développés sur l'action politique accomplie par les souverains. Les deux autres auteurs, Chalkokondylès et Kritoboulos, ont la particularité de ne pas proposer une histoire de l'État byzantin, mais une narration centrée sur les progrès de la dynastie ottomane, le terme « basileus » désignant ici plutôt le sultan que l'empereur byzantin. À ces chroniques bien fournies, il faut ajouter les chroniques brèves, recensées et éditées par P. Schreiner, qui peuvent permettre de dater un événement précis non mentionné par ailleurs¹².

Il existe aussi plusieurs chroniques postérieures aux événements, rédigées au xvi^e siècle ou encore au-delà, fort prolixes sur l'histoire du patriarchat de Constantinople à partir de 1454. Ces textes ont pendant longtemps été considérés comme relativement fiables, même s'ils présentaient une chronologie des faits

7. Voir BESSARION, *Correspondance* ; MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes* ; JEAN EUGÉNIKOS, *Correspondance*.

8. Le *Chronicon minus* de Sphrantzès couvre la période 1413-1477 ; Scholarios n'y est pas mentionné une seule fois : voir SPHRANTZÈS, *Chronique* ; *The fall of the Byzantine Empire : a chronicle by George Sphrantzes, 1401-1477*, trad. M. PHILIPIDES, Amherst (Mass.) 1980.

9. L'*Histoire* de Doukas s'étend de 1341 à 1462 : elle fournit la description la plus détaillée de la chute de Constantinople ; voir DOUKAS, *Histoire* ; *Decline and fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, trad. H. MAGOULIAS, Detroit 1975. Voir aussi KOTZABASSI, S., *Ist der Kopist des Geschichtswerkes von Dukas Dukas selbst?*, *Byzantinische Zeitschrift* 96, 2003, p. 679-683.

10. L'*Histoire* de Chalkokondylès couvre la période 1298-1463 : voir CHALKOKONDYLÈS, *Histoire* ; *Laonikos Chalkokondyles : a translation and commentary of the « Demonstrations of Histories » (Books I-III)*, trad. N. NICOLOUDIS, Athènes 1996 ; *The siege of Constantinople 1453 : seven contemporary accounts*, trad. J. R. MELVILLE JONES, Amsterdam 1972. Voir aussi WURM, H., et GAMILLSCHEG, E., *Bemerkungen zu Laonikos Chalkokondyles*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42, 1992, p. 213-219.

11. L'*Histoire* de Kritoboulos commence en 1451 et se clôt en 1467 : voir KRITOBoulos, *Histoire* ; *Mehmet II. erobert Konstantinopel : die ersten Regierungsjahre des Sultans Mehmet Fatih, des Eroberers von Konstantinopel (1453) : das Geschichtswerk des Kritobulos von Imbros*, trad. D. R. REINSCH, Graz-Cologne 1986. Voir aussi REINSCH, D. R., *Kritobulos of Imbros. Learned historian, Ottoman raya and Byzantine patriot*, *Zbornik Radova* 40, 2003, p. 297-311.

12. Voir *Chroniques brèves*.

quelque peu fantaisiste. Plusieurs chercheurs, notamment B. Braude, P. Konortas et É. Zachariadou¹³, ont récemment mis en cause leur valeur historique, insistant sur le contenu très souvent anachronique de ces sources : elles livrent une version de l'histoire de l'Église orthodoxe très largement reconstruite *a posteriori*, en fonction des réalités du temps où elles sont écrites et non de celles de l'époque qu'elles sont censées décrire. Il n'est donc pas acceptable de se fonder sur elles au même titre que sur des textes datant du xv^e siècle pour comprendre l'histoire de la période ; pour ma part, je ne les utilise qu'avec une grande prudence, surtout lorsque les informations qu'elles fournissent ne sont pas corroborées par ailleurs.

La première de ces chroniques est anonyme : elle est connue sous le nom d'*Ekthesis chronikē*. Composée dans la première moitié du xvi^e siècle, elle a ensuite été reprise et glosée par plusieurs auteurs de la seconde moitié du siècle¹⁴. Les deux chroniques insérées dans la *Turcograecia* de Martin Crusius dépendent ainsi directement de l'*Ekthesis chronikē* : il s'agit de l'*Historia politica*, élaborée par Théodose Zygomalas¹⁵, et de l'*Historia patriarchica*, œuvre de Manuel Malaxos¹⁶ ; Malaxos est peut-être aussi l'auteur de la chronique du Pseudo-Dorothee de Monembasie¹⁷. Il faut classer dans la même catégorie la version longue de la chronique de Sphrantzès, le *Chronicon maius*, dû au métropolitain de Monembasie de la fin du xvi^e siècle, Macaire Mélissenos¹⁸. Reste enfin une autre chronique anonyme, la *Chronique des sultans turcs*, peut-être un peu plus précise que les précédentes mais d'un intérêt tout relatif, puisqu'elle s'inspire directement de sources du xv^e siècle, tels les récits de Chalkokondylès, de Léonard de Chio et de François Sansovino¹⁹.

Les sources concernant spécifiquement le concile de Ferrare-Florence sont très nombreuses et d'autant plus accessibles qu'elles ont fait l'objet d'une édition systématique mise en œuvre par l'Institut pontifical oriental de Rome à partir de 1940²⁰. Les actes du concile n'ont pas été conservés intégralement tels quels, ni

13. Voir BRAUDE, *Foundation myths*, p. 74-77 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 76, p. 529-530, note 55, p. 530-533, note 60, p. 558-559, note 2 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 42-46.

14. Voir *Ekthesis chronikē* ; voir aussi *Emperors, patriarchs and sultans of Constantinople, 1373-1513 : an anonymous Greek chronicle of the sixteenth century*, trad. M. PHILIPIDES, Brookline (Mass.) 1990. Cette chronique couvre la période 1391-1515.

15. Voir *Historia politica*. Cette chronique couvre la période 1391-1578.

16. Voir *Historia patriarchica*. Cette chronique commence en 1453 et se termine en 1574. Sur ces deux chroniques, voir CLERCQ, C. DE, La *Turcograecia* de Martin Crusius et les patriarches de Constantinople de 1453 à 1583, *Orientalia christiana periodica* 33, 1967, p. 210-220. Elles sont insérées dans CRUSIUS, M., *Turcograeciae libri octo a Martino Crusto*, Bâle 1584, p. 1-43 et 106-184.

17. Voir PSEUDO-DOROTHÉE DE MONEMBASIE, *Histoire*. Cette compilation historique hétéroclite contient, entre autres, une histoire de l'Église grecque jusqu'à la fin du xvi^e siècle.

18. Voir PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique* ; A *contemporary Greek source for the siege of Constantinople, 1453 : the Sphrantzes chronicle*, trad. M. CARROLL, Amsterdam 1985. Voir aussi LOENERTZ, R.-J., Autour du *Chronicon Maius* attribué à Georges Phrantzès, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Cité du Vatican 1946, p. 273-311 ; GRECU, V., Georgios Sphrantzes. Leben und Werk. Makarios Melissenos und sein Werk. Die Ausgabe, *Byzantinoslavica* 26, 1965, p. 62-73.

19. Voir *Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων σουλτάνων*, éd. G. T. ZORAS, Athènes 1958 ; voir aussi ZACHARIADOU, É., *Τὸ Χρονικὸ τῶν Τούρκων Σουλτάνων (τοῦ Βαρβερινού ἑλλην. κώδικα ΙΙΙ) καὶ τὸ ἰταλικό του πρότυπο*, Thessalonique 1960.

20. Il s'agit des onze volumes de la collection *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, parue à Rome entre 1940 et 1977.

dans leur version grecque, ni sous leur forme latine ; ces pertes justifient le titre sous lequel les *Actes grecs* ont été édités par J. Gill, *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*²¹. Cette compilation, élaborée à la fin du xv^e siècle par le copiste crétois Jean Plousiadènos, contient une partie des procès-verbaux réalisés pendant le concile, mais ils sont mêlés à un récit du déroulement des événements, lui-même composite : l'un des métropolitains unionistes présents à Florence, probablement Dorothee de Mytilène²², a en effet rédigé ce que l'éditeur appelle la *Description*, c'est-à-dire une relation du séjour des Grecs à Ferrare et à Florence ; le copiste a ensuite procédé lui-même à quelques interpolations, suppléant les manques du texte de Dorothee. Une courte introduction a enfin été placée, à une date inconnue, en tête de l'ensemble. Les *Actes grecs* sont donc constitués de ces trois strates de textes : les procès-verbaux, assurément authentiques — ils sont d'ailleurs connus par une tradition manuscrite indépendante —, le récit de tendance unioniste qui s'y superpose, commencé par un participant au concile et complété par le copiste, et l'introduction, ajoutée *a posteriori*²³.

L'autre source essentielle concernant le concile de Florence appartient à la mouvance opposée, celle des antiunionistes : il s'agit des *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos²⁴, présent pendant toute la durée des sessions conciliaires au titre de son office de grand ecclésiarque au patriarcat de Constantinople. Le récit de Syropoulos n'est pas conservé intégralement dans sa partie initiale : en raison de la mutilation des manuscrits, il débute en 1416 pour se terminer en 1445, date qui correspond probablement à l'époque de rédaction de l'ouvrage. Il existe deux versions de ces *Mémoires* : la recension A, tirée du *Parisinus gr.* 427, a été copiée par l'un des contemporains de Syropoulos, Théodore Agallianos. La recension B offre un texte un peu différent pour le début du récit, surtout pour la période qui va de 1435 jusqu'à l'arrivée des Grecs à Venise, en février 1438 ; d'après de récentes recherches codicologiques, le manuscrit principal de cette tradition, le *Parisinus gr.* 428, a été copié lui aussi au xv^e siècle par Démétrios Angélos²⁵. Les deux recensions datant approximativement de la même période, il est difficile de distinguer la version originale de celle qui a été remaniée ; sans me prononcer sur

21. Voir *Actes grecs*.

22. Voir LAURENT, V., À propos de Dorothee, métropolitain de Mitylène († c. 1444), *Revue des études byzantines* 9, 1951, p. 163-169.

23. Ces trois strates sont apparentes typographiquement dans l'édition de J. Gill : voir *Actes grecs*, p. LXXXIX. Sur la composition des *Actes grecs*, voir l'introduction de J. Gill dans *ibid.*, p. I-LXXVI ; voir aussi GILL, *Concile*, p. 2-3 ; GILL, J., The sources of the « Acta » of the Council of Florence, dans GILL, *Personalities*, p. 131-143.

24. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*.

25. Sur ces deux recensions, voir l'introduction de V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 61-94 ; KRESTEN, O., Nugae Syropulianae. Betrachtungen zur Ueberlieferungsgeschichte der Memoiren des Silbestros Syropulos, *Revue d'histoire des textes* 4, 1974, p. 75-138 ; DIETEN, J.-L. VAN, Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Silvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen, *Annuaire historiae conciliorum* 11, 1979, p. 367-396 ; GAMILLSCHEG, E., Der Kopist des *Par. gr.* 428 und das Ende der Grosskommenen, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36, 1986, p. 287-300. Sur Démétrios Angélos, voir MONDRATIN, B., Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angélos, dans *Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, éd. C. SCHOLZ et G. MAKRIIS, Munich 2000, p. 223-250.

l'antériorité de l'une vis-à-vis de l'autre, je tiens compte des différences entre les deux versions lorsqu'il y a lieu.

Une partie des sources concernant l'Union de Florence sont en latin : elles consistent notamment en des écrits émanant de la Curie pontificale ou adressés au souverain pontife. Dans le cadre de la collection de documents liés au concile de Florence, G. Hofmann a rassemblé en trois volumes la quasi-totalité des lettres et bulles pontificales concernant l'Orient byzantin pour les années 1418-1453²⁶ ; très rarement, j'ai dû compléter l'étude par la consultation de l'ouvrage de G. Fedalto contenant les actes encore inédits d'Eugène IV²⁷.

Il faut signaler encore, parmi les sources littéraires les plus importantes de la période, les traités de Théodore Agallianos, qui contiennent de très précieuses informations sur la vie de Scholarios, en particulier durant son patriarcat. Il s'agit de deux *Discours* qu'Agallianos a composés très probablement en 1463 pour se défendre d'accusations dont il était l'objet²⁸. Il a en effet été pris à partie pour des irrégularités commises sous sa responsabilité, alors qu'il exerçait la fonction de grand chartophylax au patriarcat, à partir de 1454. Ses *Discours* sont donc des œuvres de circonstance, mais l'auteur, pour se justifier, rappelle comment il a été amené à assister Scholarios dans l'administration de l'Église. Agallianos est aussi l'auteur d'une correspondance datant de la même période, dans laquelle les mêmes thèmes réapparaissent²⁹.

Comme on l'aura constaté, toutes les sources citées jusqu'à présent sont éditées. Il se trouve que j'ai pu utiliser aussi les informations fournies par un traité de Léonard de Chio encore inédit³⁰ : T. Ganchou a mis à ma disposition la transcription de ce texte, ce dont je lui suis très reconnaissante. Le traité en question, *De emanatione recte fidei*, est daté précisément de 1455³¹. Il appartient au genre polémique et se présente explicitement comme une réfutation des œuvres antiunionistes de Scholarios. Ce dernier est d'ailleurs souvent apostrophé au cours de la démonstration de Léonard, sous son nom de patriarche, Gennadios. Il faut signaler en outre que le *De emanatione recte fidei* fait suite à un écrit antérieur perdu, composé probablement par Léonard vers 1450 ; cette œuvre était directement adressée à Scholarios, comme l'indique son titre, *Ad Gennadium, olim Scolariū dictum, hieromonachum romane ecclesie adversarium, de processione spiritus sancti*. Léonard de Chio, archevêque latin de Mytilène, avait donc identifié en Scholarios son principal adversaire ; or, comme il semble très bien renseigné sur le personnage, il n'hésite pas à lancer des attaques *ad hominem* dont l'intérêt historique est évident. Je n'utilise que de courts extraits de ce traité, dont

26. Voir HOFMANN, *Epistolae*, I ; HOFMANN, *Epistolae*, II ; HOFMANN, *Epistolae*, III.

27. Voir FEDALTO, *Acta Eugenii papae IV*.

28. Voir AGALLIANOS, *Discours*.

29. Voir AGALLIANOS, *Correspondance*.

30. Voir LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei*. Voir aussi CALZAMIGLIA, L. L., Un maonese di Chio : Leonardo Giustiniani Garibaldo, o.p., arcivescovo di Mitilene (1395-1459), *La storia dei Genovesi* 12, 1994, p. 61-81.

31. Le titre complet qui figure sur le manuscrit est le suivant : *De emanatione recte fidei adversus Gennadium, monachum grecum, Scolariū nominatum, sedis Constantinopolis patriarcham intrusum, Leonardi Chiensis, teologie professoris et archiepiscopi Lesbii, liber incipit*.

certains ont déjà été publiés sous forme de fragments³². Il reste évidemment nécessaire d'étudier l'œuvre dans son ensemble.

Les sources en turc ne m'étaient pas accessibles, aussi n'y ai-je guère eu recours, sinon ponctuellement, par le biais de traductions : j'ai notamment utilisé certains actes des sultans en faveur de l'Église orthodoxe³³. Par ailleurs, les chroniques ottomanes qui ont été traduites ne fournissent pas d'informations intéressantes directement mon sujet : comme l'avait déjà souligné P. Konortas dans sa propre étude du patriarcat de Constantinople sous la domination ottomane, les chroniques turques consistent en des « narrations guerrières qui n'abordent pas le statut de l'Église dans l'Empire des sultans »³⁴ ; ajoutons qu'elles ne mentionnent en aucune occasion Scholarios, pas même sous son nom de patriarche, Gennadios. Par ailleurs, la vie quotidienne dans l'Empire ottoman est décrite de manière très vivante dans certains récits rédigés par des Latins qui ont vécu, volontairement ou non, parmi les Turcs. Le témoignage de Georges de Hongrie en particulier se révèle très intéressant³⁵ : fait prisonnier par les Turcs en 1438 et vendu comme esclave, Georges de Hongrie est resté en territoire ottoman pendant vingt ans, d'abord à Edirne, la capitale, puis en Anatolie. Ses descriptions sont riches et précises, en particulier en ce qui concerne la vie des prisonniers chrétiens, dont il a partagé le sort.

Je terminerai cette présentation des principales sources utilisées par quelques remarques de vocabulaire. De même que je me suis laissé guider avant tout par les textes, j'ai aussi accordé une grande attention aux concepts fondamentaux utilisés par les Byzantins eux-mêmes. J'ai ainsi repris la notion de « latinophrone » (celui qui pense comme un Latin, en particulier en matière de dogme), récurrente dans les sources pour désigner les partisans des Latins dans la controverse religieuse. Pour autant, j'estime que leurs adversaires ne sont pas nécessairement « antilatins », comme on le lit fréquemment dans l'historiographie : un Byzantin peut être hostile à l'Union des Églises et contester le *Filioque* sans manifester un rejet général de la culture occidentale ; de fait, ceux qui s'opposent à l'Union ne se définissent jamais eux-mêmes comme des ennemis des Latins, mais plutôt comme de bons orthodoxes. Dans cette perspective, les termes modernes « unioniste » et, plus encore, « antiunioniste » doivent absolument être compris dans un sens étroit : ce vocabulaire est très précisément lié à l'Union conclue à Florence, de sorte qu'un « antiunioniste » est un individu qui refuse le décret florentin de 1439, mais pas nécessairement le projet d'Union en soi.

32. Voir MATSCHKE, *Leonhard von Chios*, p. 227-236 ; voir aussi BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations byzantines*, p. 84-94.

33. Voir BELDICEANU, N. (éd.), *Les Actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris. I, Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms fonds turc ancien 39*, Paris-La Haye 1960 ; SALAKIDES, *Sultansurkunden* ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*.

34. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 20.

35. Voir GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus de moribus, conductionibus et nequicia Turcorum : Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken*, éd. R. KLOCKOW, Cologne-Weimar-Vienne 1994 ; GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP).

Autre couple de notions essentiel pour un Byzantin, l'opposition entre l'économie et l'acribie, qui structure de façon sous-jacente bon nombre de comportements. Cette alternative qui vient de la théologie orthodoxe s'applique à presque tous les domaines de la vie au XV^e siècle : la norme est du côté de l'acribie, c'est-à-dire de la stricte observance des règles, en particulier religieuses ; l'économie est conçue comme une exception temporaire, presque toujours regrettable, que les circonstances rendent nécessaire. Il convient d'être très vigilant lorsque l'on rencontre l'un ou l'autre de ces termes : si l'acribie est généralement valorisée chez un clerc, une trop grande rigidité, sous prétexte de respect des prescriptions ecclésiastiques, sera pourtant jugée excessive, et le responsable religieux qui choisira alors de pratiquer l'économie vis-à-vis des fidèles sera loué, à condition toutefois qu'il sache réserver cette tolérance exceptionnelle à la situation qui l'exige. Ce mode de pensée est constamment présent dans l'analyse et le jugement que portent les Byzantins sur les questions religieuses et même politiques, et on verra que Scholarios lui-même y recourt très fréquemment.

Ce catalogue succinct des sources ne se veut absolument pas exhaustif, et beaucoup d'autres textes seront mentionnés ponctuellement au cours de cette étude ; ces quelques pages visent seulement à donner un aperçu de la documentation disponible. Celle-ci est, de mon point de vue, tout à fait considérable, mais relativement difficile à maîtriser, puisque la plupart des textes grecs sur lesquels j'ai été amenée à travailler ne sont traduits en aucune langue vivante occidentale – il en est ainsi de presque toute l'œuvre de Scholarios³⁶, de celle de Marc d'Éphèse, de Jean Eugénikos et de Théodore Agallianos, d'une partie de celle de Bessarion, ainsi que des *Actes grecs* du concile de Florence. La recherche n'en est finalement que plus passionnante, puisque tous ces textes recèlent encore des richesses inexplorées, dont je ne dévoilerai ici qu'une très petite partie.

Règles de transcription et usage des noms propres

J'ai pris le parti de conserver les formes grecque et italienne des noms de personnes, en les translittérant le cas échéant, mais j'ai systématiquement utilisé la forme française des prénoms lorsqu'elle existe. Les principaux protagonistes sont nommés par leur patronyme, même s'ils adoptent à partir d'une certaine période un nom monastique.

Les noms des villes de l'Empire byzantin sont donnés dans leur forme grecque, tandis que ceux des villes de l'Empire ottoman apparaissent sous la forme turque. Constantinople devient ainsi Istanbul à partir de 1453, sauf lorsqu'il s'agit de l'institution du patriarcat de Constantinople.

PRÉAMBULE

HISTORIOGRAPHIQUE

36. Je veux ici remercier Mme M.-H. Congourdeau, qui m'a très aimablement communiqué sa traduction à paraître de la *Lettre sur la prise de Constantinople*.

Chapitre-I

POLEMIQUES AUTOUR D'UNE FIGURE CONSACRÉE

Comme beaucoup de figures historiques associées à un événement très marquant, Georges-Gennadios Scholarios est un personnage mal connu. Mal connu en France, indéniablement, mais aussi en Grèce et dans l'ensemble du monde orthodoxe, où la mémoire populaire ne conserve de lui qu'un seul souvenir, celui de son accession au patriarcat de Constantinople au tout début de la «Turcocratie». Il est évident que le statut de premier patriarche orthodoxe sous les Ottomans est responsable de son passage à la postérité, de même qu'il est incontestable que cette période de sa vie a été capitale pour lui-même comme pour ses coreligionnaires; mais réduire l'histoire d'une existence aussi riche aux quelques années où il est en charge semble passablement restrictif, ou pour le moins incomplet. Cette approche tronquée du personnage de Scholarios a des incidences non seulement sur le caractère lacunaire des biographies qui lui sont consacrées, mais aussi sur la juste compréhension des événements: son rôle en tant que patriarche tend à être exalté et magnifié, alors que la méconnaissance de sa vie réelle avant, pendant et après les années 1454-1456, empêche de juger convenablement son action à la tête de l'Église, dans le contexte très particulier qui suit la chute de Constantinople.

En examinant les sources, on s'aperçoit que Scholarios lui-même n'est pas étranger à la construction d'une telle image: il est l'auteur de plusieurs textes autobiographiques dans lesquels il oblitère à dessein toute une part de son histoire personnelle, cherchant à faire oublier un pan de son passé et se donnant pour principale tâche de justifier la politique religieuse qu'il a menée durant son patriarcat. Aidé de quelques thuriféraires, Scholarios a, dès le xv^e siècle, tenté de fabriquer la figure de patriarche orthodoxe irréprochable qu'il souhaitait léguer à ses successeurs. L'entreprise a réussi, sans doute même au-delà de ses espérances, puisque les chroniqueurs des xvi^e et xvii^e siècles, puis les historiens grecs du xix^e siècle ont totalement adhéré à la version de l'histoire transmise par leurs devanciers. Au prix de l'effacement de l'individu qui a vécu, pensé et agi au xv^e siècle, Scholarios est devenu une figure vénérée de l'Église orthodoxe et un héros national de l'État grec naissant. Les légendes colportées sur sa vie ont comblé les vides d'une biographie jamais vraiment entreprise, et, jusqu'au xx^e siècle, la majeure partie de ses œuvres est restée presque ignorée.

L'intérêt qu'ont commencé à lui porter les érudits occidentaux à partir du xvi^e siècle n'a pas contribué à extraire Scholarios de la gangue de son mythe,

bien au contraire: en voulant introduire des éléments discordants dans une hagiographie parfaitement lisse, ils n'ont réussi qu'à brouiller et à masquer encore un peu plus le personnage réel. Dans leur combat prosélyte pour la conversion des chrétiens orientaux, les théologiens catholiques appréciaient de pouvoir mettre en avant des modèles d'orthodoxes favorables à Rome, tels Jean Bekkos ou Bessarion: sur la base de textes authentiques, mais aussi de faux, Scholarios est devenu l'un de ces auxiliaires involontaires de la propagande catholique durant l'époque moderne. La polémique entre savants de tous bords n'a pas tardé à s'enflammer, et il en a résulté un étrange dédoublement: à côté du patriarche orthodoxe Gennadios II, bien identifié, est apparu sous la plume de Jean-Mathieu Caryophyllis un autre individu, distinct du précédent, un intellectuel dénommé Scholarios, dont la caractéristique principale résidait dans son fort engagement en faveur de l'Union des Églises à l'époque du concile de Florence, en 1439.

Ce mode d'explication fort peu rigoureux peut prêter à sourire, et il n'est plus revendiqué par personne aujourd'hui; il est cependant révélateur de la difficulté à laquelle ont toujours été confrontés les historiens devant la figure de Scholarios: l'absence apparente de cohérence dans son parcours incite à mettre l'accent sur l'un de ses engagements au détriment de tous les autres. Ainsi le dernier biographe grec de Scholarios, T. Zèssès, tente encore par tous les moyens de minimiser la part de l'influence latine dans la vie et dans l'œuvre de celui qui reste avant tout, à ses yeux, un moine et un patriarche byzantin exemplaire; à l'inverse, M. Jugie, l'un des éditeurs des *Œuvres complètes*, défend l'idée que seules la vanité et l'ambition ont pu détourner de la foi romaine un thomiste aussi brillant que Scholarios. Les contradictions du personnage, l'évolution de ses opinions, les changements de priorité que lui a imposés l'époque tourmentée durant laquelle il a vécu n'ont été que rarement pris en compte.

Il n'est donc pas inutile de commencer par ce détour historiographique, pour analyser les processus à l'œuvre dans la formation de l'image kaléidoscopique dont Scholarios pâtit aujourd'hui encore. Les études concernant le patriarche, l'intellectuel et le conseiller de l'empereur impliqué dans la question de l'Union ont été menées par des historiens différents, qui ont construit leur connaissance de l'individu à partir de leur seul angle d'approche: je tenterai de montrer en quoi ce type de démarche, qu'elle soit ou non militante, aboutit à fausser le jugement qui peut être porté sur le personnage historique réel qu'a été Georges-Gennadios Scholarios.

1. LA PROGRESSIVE CONSTRUCTION DE LA FIGURE DU PATRIARCHE

Évoquer Scholarios aujourd'hui revient à rappeler le souvenir déjà ancien de l'Église orthodoxe sous la domination turque: parmi les quelques noms dont on conserve la mémoire, subsiste encore celui du patriarche Gennadios II. Autour de ce personnage s'est développée une imagerie figée et intemporelle qui a fort peu à voir avec la réalité historique: ce phénomène provient d'un long oubli, qu'il n'y a pas nécessairement lieu de déplorer, mais aussi d'une forme d'occultation, plus gênante en soi. L'élimination des aspects dérangeants de sa biographie a participé

de la sanctification du premier patriarche de Constantinople dans l'Empire ottoman, alors même qu'il n'a jamais été canonisé: pareille épuration n'est pas l'apanage des biographes de Scholarios, c'est au contraire une pratique que l'on retrouve souvent à l'œuvre dans l'historiographie. Ainsi, dans le monde grec, la légende a commencé à recouvrir l'histoire dès la fin de la vie de Scholarios, pour connaître ensuite un succès grandissant que rien n'est venu perturber et dont l'apogée a sans doute été la cérémonie publique du transfert des restes du patriarche au milieu du XIX^e siècle. Ce discours édifiant, qui émane tant des intellectuels grecs que des traditions populaires, a laissé des traces jusque dans les travaux les plus récents sur Scholarios: il est donc nécessaire de l'étudier pour tenter d'en comprendre les principaux ressorts.

L'autobiographie d'un homme de Dieu

Scholarios a sans aucun doute contribué à sa propre gloire posthume. Il ne le concevait probablement pas dans ces termes, dans la mesure où il visait surtout à se défendre d'un jugement trop sévère de la part de ses successeurs; peut-être voulait-il éviter surtout la *damnatio memoriae* dont ont été victimes plusieurs de ses contemporains¹. Il reste que l'énergie qu'il déploie à la fin de sa vie pour fournir une interprétation autorisée de son action au patriarcat, et même de l'ensemble de sa vie, témoigne du souci évident de contribuer à façonner l'image qu'il veut laisser après sa disparition. Cette préoccupation transparaît dans l'activité principale qui l'occupe pendant qu'il se trouve au monastère de Saint-Jean-Prodrôme, sur le Mont Ménécée, près de Serrès, à partir des années 1460: Scholarios consacre alors une partie de son temps à écrire des lettres ouvertes et des discours à caractère autobiographique pour se justifier de certaines accusations portées contre lui, notamment quant à la politique religieuse qu'il a appliquée durant son patriarcat.

Soulignons tout d'abord qu'il n'existe aucune approche littéraire des œuvres de Scholarios, à l'exception d'un essai inclus dans la récente thèse de C. Livanos portant sur la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*². Tant ses écrits à contenu autobiographique que sa correspondance se prêteraient pourtant à une riche étude, dans le sillage des travaux entrepris récemment sur l'autobiographie³ et sur l'épistolographie byzantines⁴. S'il n'a pas à proprement parler rédigé une auto-

1. Pensons à Sylvestre Syropoulos, grand ecclésiarque dans les années 1430-1440, puis patriarche sous le nom de Sophronios I^{er} au début des années 1460, dont le nom est presque systématiquement omis par les chroniques et les catalogues patriarcaux: voir *infra* chapitre IV.2.

2. Voir LIVANOS, *Greek tradition*, p. 98-110.

3. Voir ANGOLD, M., The autobiographical impulse in Byzantium, *Dumbarton Oaks papers* 52, 1998, p. 225-257; HINTERBERGER, M., *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Vienne 1999. Aucun de ces deux auteurs n'évoque les textes autobiographiques de Scholarios, pas plus que H. Hunger, qui commente seulement ses éloges funèbres: voir HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich 1978, p. 142.

4. Voir HÖRANDNER, W., et GRÜNBART, M. (éd.), *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie*, Paris 2003, et la bibliographie donnée par les différents intervenants. F. Tinnefeld, dans ses travaux sur Démétrios Kydonès, et M. Mullett, dans ses études sur Théophylacte de Bulgarie, ont profondément renouvelé ce champ de recherches récemment.

biographie, Scholarios parle beaucoup de lui-même dans nombre de textes, utilisant toutes sortes de procédés rhétoriques pour se montrer sous son meilleur jour, se défendant inlassablement contre des attaques fictives ou réelles, n'hésitant pas non plus à exprimer des émotions et des sentiments, et livrant finalement une image de lui-même très travaillée, à l'égard de laquelle il n'est pas facile de prendre de la distance. L'application à ces textes des outils de l'analyse littéraire permettrait sans doute de mieux comprendre les raisons qui président à l'introduction d'éléments biographiques dans le contexte précis de tel discours, les buts recherchés par l'auteur, les tours stylistiques qui lui permettent d'entraîner l'adhésion de son lecteur : il serait peut-être possible ainsi d'évaluer sa sincérité et de démêler, au moins en partie, le vrai du faux dans ses allégations. En l'absence d'un tel travail préalable, les remarques qui vont suivre concernant les ébauches d'autoportrait proposées par Scholarios ne seront qu'indicatives : elles visent seulement à attirer l'attention sur le fait que, par ce biais, Scholarios nourrit probablement l'intention d'influer à l'avance sur le type de jugement que la postérité doit porter sur lui.

Dès sa jeunesse, Scholarios s'est employé à répliquer par écrit à ceux qui le mettaient en cause : le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme* (1440/1441)⁵ relève déjà de l'apologie *pro domo*, l'auteur essayant d'une part de discréditer ses adversaires en montrant l'absurdité de leurs arguments, d'autre part d'affirmer sa bonne foi et son entière loyauté à sa patrie⁶. Quelques années plus tard, dans la lettre ouverte *À l'empereur Constantin* (1449/1450)⁷, Scholarios se sent obligé de justifier sa conduite douteuse à l'égard de Constantin XI qui vient d'accéder au trône⁸. De la même façon, la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454)⁹ constitue une sorte de démenti implicite à l'égard de ceux qui voudraient l'accuser d'avoir intrigué pour devenir patriarche : Scholarios ne cesse de rappeler qu'il a été contraint par force d'occuper cette fonction et que son désir le plus cher serait d'abandonner sa charge. Ces trois textes peuvent s'assimiler à une littérature de combat, dans laquelle Scholarios écrit pour se défendre, pour contrer des attaques qu'on ne peut que deviner, mais qui sont certainement réelles. Ses propres contemporains sont les destinataires directs de ces œuvres, et le propos personnel ne va guère au-delà de la tentative d'auto-réhabilitation à court terme, même si ces écrits contribuent à faire apparaître les qualités prétendues de l'auteur.

D'une autre nature semble être la démarche ultérieure de Scholarios, lorsqu'il entreprend de dresser le bilan de son action, et même de sa vie entière, comme c'est le cas respectivement dans l'*Apologie personnelle* (1467) et dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460)¹⁰. Ce dernier texte, qui n'est dédié

5. Voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme*, I, p. 376-389 et p. LV-LVI. Voir Annexe IV.4.a.

6. Voir *infra* chapitre VI.2.

7. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 463-473 et p. XXVIII.

8. Voir *infra* chapitre VII.2.

9. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211-231 et p. XIV. Voir aussi Annexe IV.4.c.

10. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264-274 et p. XVI-XVII ; SCHOLARIOS, *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, I, p. 283-294 et p. XLIX. Voir aussi Annexes IV.4.e et IV.4.d.

à personne en particulier, ressemble à une sorte d'éloge funèbre de Constantinople disparue, comme l'ont remarqué H. Hunger et C. Livanos¹¹. Mais en même temps qu'il déplore la perte de la ville qu'il aimait, Scholarios se lamente aussi sur son propre sort, identifiant d'une certaine façon son propre destin à celui de la capitale byzantine. Il en résulte que le panégyrique de la splendide Constantinople qu'il a connue avant 1453 est intimement associé, dans cette forme littéraire, à une évocation de la vie heureuse qu'il a lui-même menée dans la ville. Or le souvenir de ces années passées est pour le moins embelli, comme le veut le genre littéraire de l'éloge : Scholarios invoque tour à tour la mémoire de ses parents, puis de ses amis et de ses élèves, qui le comblaient tous de leur affection ; il passe ensuite au rappel, très empreint de nostalgie, de ses succès de jadis, tant dans son rôle de prédicateur que dans celui de juge, mentionnant incidemment les bonnes relations qu'il entretenait avec les grands, notamment avec l'empereur Jean VIII. Aucune trace ne subsiste dans ce texte des graves troubles qui ont agité l'Empire peu avant sa fin : la question de l'Union n'est même pas mentionnée, et les querelles intestines concernant l'attitude qu'il convenait d'adopter à l'égard de l'aide latine sont passées sous silence. L'ère byzantine apparaît donc comme un âge d'or intemporel, auquel s'opposent les ténèbres advenues depuis la prise de Constantinople par les Ottomans. Il est bien évident pourtant que la biographie de Scholarios ne s'inscrit pas dans ce schéma binaire, qui oppose une longue période de calme et d'harmonie à la déchéance la plus pitoyable : dans ses œuvres antérieures à la chute de Constantinople, Scholarios ne cesse de se plaindre des conflits dans lesquels il est entraîné et des trahisons dont il est victime, tandis qu'il reconnaît à mots couverts, dans certains de ses écrits postérieurs, que ses relations avec les Turcs n'ont pas été toujours désastreuses. Cette manière de présenter son existence dans la Constantinople byzantine comme une phase uniforme de bonheur a pu inciter ensuite les historiens à négliger ces années pourtant essentielles et à se concentrer sur les conséquences du seul événement auquel il confère de l'importance, la prise de Constantinople.

La construction autobiographique à l'œuvre dans ce texte peut être considérée comme plus ou moins inconsciente : il n'en va pas de même de l'*Apologie personnelle* (1467), œuvre dont la visée est moins littéraire et dans laquelle Scholarios affiche clairement son intention de rallier son destinataire à ses vues¹². À cet égard, l'*Apologie personnelle* ressemble aux autres textes de combat de Scholarios ; cependant la manière dont l'auteur interprète ici son propre rôle historique donne à cet écrit un statut particulier. Nulle part autant que dans cette *Apologie* Scholarios n'explicite les modèles scripturaires auxquels il se réfère : il procède à une lecture analogique des événements de son temps, les considérant comme la répétition ou même l'accomplissement de faits qui se sont déjà produits auparavant et qui sont évoqués dans la Bible¹³. Mais c'est à lui-même qu'il applique ici cette interprétation de l'histoire. Puisque les situations qu'il vit sont

11. Voir HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur...*, I, p. 142 ; LIVANOS, *Greek tradition*, p. 99-101.

12. L'œuvre est adressée à Théodore Branas, sur lequel on ne sait rien. Sur ce texte, voir récemment APOSTOLOPOULOS, *Ὁραιοποιώντας τὰ μετὰ τὴν Ἀλωση*, p. 29-36.

13. Sur cette interprétation de l'histoire, voir *infra* chapitre III.1.

semblables à celles qu'ont connues les prophètes ou les premiers chrétiens, Scholarios est amené à s'assimiler lui-même à certaines de ces figures bibliques : c'est ainsi qu'il se compare à David, s'exprimant avec les termes mêmes du psalmiste lorsqu'il déplore les attaques dont il est l'objet¹⁴. Plus loin, il va même jusqu'à dresser un parallèle entre le Christ et lui : « si notre Maître, le dispensateur de la loi, était tué sous prétexte qu'il transgressait les lois et si les grands prêtres prenaient cette décision, si ceux-là récitaient alors hardiment de si grandes niaiseries contre la vérité elle-même et ne redoutaient pas la justice divine, quoi d'étonnant à ce que maintenant ils calomnient injustement les serviteurs du Christ, je veux dire ceux dont ils ont ravi les dignités et qu'ils ont combattus ? Car à nous, ils ne peuvent rien nous enlever, ni nous châtier en tant que pécheurs, ni nous accorder des faveurs en tant que justes : ils parent seulement avec de telles couronnes d'épines »¹⁵.

Ces rapprochements qu'opère Scholarios entre lui-même et certains hommes de Dieu ne sont ni fortuits, ni gratuits. La figure à laquelle Scholarios se réfère encore plus souvent, dans ce texte-ci comme dans d'autres, reste cependant l'apôtre Paul. Les épîtres de Paul contiennent elles-mêmes des éléments autobiographiques destinés à expliquer sa conversion et à justifier son engagement à la suite du Christ¹⁶. Le modèle paulinien est bien connu à Byzance et souvent invoqué par ceux qui s'essaient à écrire leur autobiographie¹⁷. Mais dans le cas de Scholarios, l'imitation n'est pas seulement littéraire : elle est poussée à l'extrême et va jusqu'à l'identification. Dans l'*Apologie personnelle*, Scholarios se présente en effet comme un nouveau Paul, parce qu'il conçoit sa mission de patriarche, en ces temps d'apostasie, comme une nouvelle évangélisation. Il atteste que son projet consistait en la répétition de ce qu'avait accompli « l'apôtre des gentils » à son époque¹⁸, mais reconnaît aussi qu'il n'a pas obtenu les mêmes résultats que son modèle : son échec relatif ne provient pourtant pas tant de l'insuffisante ressemblance entre l'apôtre et lui que des circonstances qui ne se sont pas prêtées à ce que son action aboutisse¹⁹. Scholarios, par cette comparaison récurrente avec les

14. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265⁸⁻¹¹ : λέληθε δὲ ἡμᾶς οὐδαμῶς [...] ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν μου μάτην ἀνείδισαν, κατὰ τὸν θεῖον φάναι Δαυὶδ, 'καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς'. Μάτην δὲ ὀνειδισθῆναι φαμεν [...]. Scholarios reprend ici à son compte la plainte de David dans les *Psaumes* 34 et 72 : voir Ps 34, 7 et Ps 72, 9. La comparaison avec David est filée tout au long du texte : voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹⁵⁻¹⁶, 267²⁰⁻²⁶⁸, 268³³⁻³⁸ et 271¹⁹⁻²¹.

15. *Ibid.*, p. 271²¹⁻²⁸ : εἰ ὁ Δεσπότης ἡμῶν, ὁ τοῦ νόμου δοτήρ, ὡς παραβάτης νόμων ἐκτείνετο, καὶ ἀρχιερεῖς ταύτην ἐποιούντο τὴν ψῆφον· εἰ τοσαύτας φλυαρίας ἐκείνοι τότε κατὰ τῆς ἀληθείας ἐρρασιώδουν αὐτῆς τολμηρῶς καὶ τὴν θείαν δίκην οὐκ ἔτρεμον, τί θαυμαστόν εἰ νῦν τοῖς τοῦ Χριστοῦ δούλοις ἀδίκως ἐπιτρεάξουσιν, λέγω δὲ ὧν ἤρπασαν τὰς τιμὰς καὶ οἷς ἐπεστράτευσαν ; Ἡμῶν γὰρ οὐκ ἔχουσιν οὐδὲν ἀφελεῖσθαι καὶ οὐτε ἡμαρτηκότας κολάζειν, οὐτε δικαίους οὐσι χαρίζεσθαι· κοσμοῦσι μόνον τοιαῦταις στεφανοῦντες ἀκάνθαις.

16. Voir notamment Gal 1, 11-24 ; 1 Co 9, 15-27.

17. Voir HINTERBERGER, M., *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Vienne 1999, p. 64.

18. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 271³⁶⁻⁴⁰ : διὰ Χριστὸν μὲν πάντα προηρημένοι [...], μεῖζουσιν ἢ καθ' ἡμᾶς ἐλάβομεν ἐγχειροῦντες καὶ ὅμα ἀδυνάτων ἐπιθυμήσαντες· οὐτε γὰρ διειλόμεθα καλῶς τὴν Παύλου τε καὶ τῶν ὁμοίων πρὸς τὰ τοιαῦτα παρασκευὴν καὶ τὴν ἡμετέραν ἀναρμοσίαν.

19. Voir *ibid.*, p. 272³⁹⁻²⁷³ : οὐτε γὰρ διειλόμεθα καλῶς τὴν Παύλου τε καὶ τῶν ὁμοίων πρὸς τὰ τοιαῦτα παρασκευὴν καὶ τὴν ἡμετέραν ἀναρμοσίαν, οὐτε τὸν τῶν

personnages de l'histoire sainte, s'attribue à lui-même un rôle presque équivalent à eux, tour à tour prophétique ou apostolique : il ne s'intéresse nullement au jugement qui pourrait être porté sur l'être humain chargé de responsabilités qu'il a été²⁰, mais cherche à concentrer toute l'attention de son lecteur sur son statut de refondateur de l'Église qui tient sa mission de Dieu²¹. De cette manière, il n'appartient plus à l'histoire, mais se place sur un tout autre plan, devenant un instrument de la providence dans l'accomplissement du plan divin.

Les deux textes les plus autobiographiques de Scholarios se rejoignent donc dans l'image qu'ils donnent volontiers de leur auteur : ils induisent l'idée que la restauration de l'Église orthodoxe est centrale dans la vie du personnage. Cet acte, qui s'est accompagné pour lui de souffrances innommables, représente le grand œuvre de son existence terrestre, la réalisation à laquelle il était appelé, ou même peut-être prédestiné. Par une telle analyse, Scholarios contribue évidemment à focaliser le regard de son lecteur sur la période de son patriarcat, alors que le reste de sa vie se trouve presque totalement éclipsé. Mais même l'appréciation qu'il porte sur les deux ans où il occupe le trône patriarcal n'a rien d'historique, car il fait en sorte d'extraire cette période de son contexte réel, pour qu'elle devienne un moment fondateur de l'histoire de l'Église post-byzantine.

La veine prophétique

Alors même qu'il était encore vivant et que sa personne était encore fortement critiquée, Scholarios a trouvé en Théodore Agallianos un panégyriste tout prêt à continuer dans la voie qu'il avait ouverte²². Agallianos avait été le compagnon de lutte de Scholarios dans son combat antiunioniste, avant la chute de Constantinople : or dans ses *Discours* (1463), il décrit le « champion de l'orthodoxie » déjà à cette époque de sa vie comme « le divin Gennadios, lui qui, à la manière du grand Paul, par sa seule apparition mettait en fuite et frappait de

ἐργατῶν ἐκείνων καιρὸν καὶ τὸν ἡμέτερον νῦν. Τότε μὲν γὰρ ἐκλογή ψυχῶν καὶ πίστεως αὔξησης, τὸ σύμπαν εἰπεῖν· νῦν δὲ ψυχῶν ἀποστασία φρικώδης καὶ οὐράνιος ἐγκατάλειψις. La même idée se retrouve dans la *Lettre pastorale sur sa démission* : voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232²⁸⁻³⁷ et *infra* chapitre IV.1. Par ailleurs, dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, Scholarios prétend compter parmi « les hommes inspirés par Dieu après [Paul] » : οὗτος ὁ τρόπος τῆς θείας οἰκονομίας ἐν τοῖς τοιοῦτοις πόρρωθεν μὲν τῷ Παύλῳ βοᾶται μετὰ τοὺς προφήτας, πᾶσι δὲ τοῖς μετ' αὐτὸν ἐνθέους διαγινώσκεται (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 216²²⁻²⁴).

20. Scholarios adresse par exemple cette prière à Dieu : τὴν ἐμὴν ψυχὴν τῆς ἐνοχῆς τῶν πολλῶν πλημμελημάτων ἀπάλλαξον· λέγω δὲ ὧν σὺ μόνος ἐπίστασαι, οὐχ ὧν ἡμᾶς οἱ πέννητες αἰτιῶνται (SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273³⁴⁻³⁶). La formule finale du discours est elle aussi révélatrice : « toi Christ empereur, aime-moi ainsi, et que le monde entier me haisse ! » (σὺ με, Χριστὲ βασιλεῦ, ἀγάπησον οὕτω, καὶ ὁ κόσμος ἅπας με μισήσῃτω) (*ibid.*, p. 274⁶⁻⁷).

21. Voir *ibid.*, p. 273³⁶⁻³⁸ : τὰ γὰρ εἰς τὸ κοινὸν ἡμῶν πεπραγμένα μετὰ τῆς σῆς ὁδηγίας δικαιοῦματα μᾶλλον ἡμῶν εἰσὶ καὶ τῆς σῆς χάριτος δῶρα καὶ ψῆφοι τοῦ σοῦ φωτὸς ἀπαράγραπτοι.

22. Agallianos n'a écrit aucun éloge consacré spécifiquement à Scholarios, mais ce dernier apparaît à plusieurs reprises dans ses *Discours*, notamment en tant que patriarche. Sur les circonstances de composition des *Discours* d'Agallianos, voir *supra* Présentation des sources.

semblables à celles qu'ont connues les prophètes ou les premiers chrétiens, Scholarios est amené à s'assimiler lui-même à certaines de ces figures bibliques : c'est ainsi qu'il se compare à David, s'exprimant avec les termes mêmes du psalmiste lorsqu'il déplore les attaques dont il est l'objet¹⁴. Plus loin, il va même jusqu'à dresser un parallèle entre le Christ et lui : « si notre Maître, le dispensateur de la loi, était tué sous prétexte qu'il transgressait les lois et si les grands prêtres prenaient cette décision, si ceux-là récitaient alors hardiment de si grandes niaiseries contre la vérité elle-même et ne redoutaient pas la justice divine, quoi d'étonnant à ce que maintenant ils calomnient injustement les serviteurs du Christ, je veux dire ceux dont ils ont ravi les dignités et qu'ils ont combattus ? Car à nous, ils ne peuvent rien nous enlever, ni nous châtier en tant que pécheurs, ni nous accorder des faveurs en tant que justes : ils parent seulement avec de telles couronnes d'épines »¹⁵.

Ces rapprochements qu'opère Scholarios entre lui-même et certains hommes de Dieu ne sont ni fortuits, ni gratuits. La figure à laquelle Scholarios se réfère encore plus souvent, dans ce texte-ci comme dans d'autres, reste cependant l'apôtre Paul. Les épîtres de Paul contiennent elles-mêmes des éléments autobiographiques destinés à expliquer sa conversion et à justifier son engagement à la suite du Christ¹⁶. Le modèle paulinien est bien connu à Byzance et souvent invoqué par ceux qui s'essaient à écrire leur autobiographie¹⁷. Mais dans le cas de Scholarios, l'imitation n'est pas seulement littéraire : elle est poussée à l'extrême et va jusqu'à l'identification. Dans l'*Apologie personnelle*, Scholarios se présente en effet comme un nouveau Paul, parce qu'il conçoit sa mission de patriarche, en ces temps d'apostasie, comme une nouvelle évangélisation. Il atteste que son projet consistait en la répétition de ce qu'avait accompli « l'apôtre des gentils » à son époque¹⁸, mais reconnaît aussi qu'il n'a pas obtenu les mêmes résultats que son modèle : son échec relatif ne provient pourtant pas tant de l'insuffisante ressemblance entre l'apôtre et lui que des circonstances qui ne se sont pas prêtées à ce que son action aboutisse¹⁹. Scholarios, par cette comparaison récurrente avec les

14. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265⁸⁻¹¹ : λέληθε δὲ ἡμᾶς οὐδαμῶς [...] ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν μου μάτην ἀνείδισαν, κατὰ τὸν θεῖον φάναι Δαυὶδ, «καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς». Μάτην δὲ ὀνειδισθῆναι φαμεν [...]. Scholarios reprend ici à son compte la plainte de David dans les *Psaumes* 34 et 72 : voir Ps 34, 7 et Ps 72, 9. La comparaison avec David est filée tout au long du texte : voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹⁵⁻¹⁶, 267²⁰-268², 268³³⁻³⁸ et 271¹⁹⁻²¹.

15. *Ibid.*, p. 271²¹⁻²⁸ : εἰ ὁ Δεσπότης ἡμῶν, ὁ τοῦ νόμου δοτήρ, ὡς παραβάτης νόμων ἐκτείνετο, καὶ ἀρχιερεῖς ταύτην ἐποιοῦντο τὴν ψῆφον· εἰ τοσαύτας φλυαρίας ἐκείνοι τότε κατὰ τῆς ἀληθείας ἐρρασιώδουν αὐτῆς τολμηρῶς καὶ τὴν θεῖαν δίκην οὐκ ἔτρεμον, τί θαυμαστόν εἰ νῦν τοῖς τοῦ Χριστοῦ δούλοις ἀδίκως ἐπιτρεάξουσιν, λέγω δὲ ὧν ἤρπασαν τὰς τιμὰς καὶ οἷς ἐπεστράτευσαν ; Ἡμῶν γὰρ οὐκ ἔχουσιν οὐδὲν ἀφελέσθαι καὶ οὔτε ἡμαρτηκότας κολάζειν, οὔτε δικαίους οὐσι χαρίζεσθαι· κοσμοῦσι μόνον τοιαύταις στεφανοῦντες ἀκάνθαις.

16. Voir notamment Gal 1, 11-24 ; 1 Co 9, 15-27.

17. Voir HINTERBERGER, M., *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Vienne 1999, p. 64.

18. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 271³⁶⁻⁴⁰ : διὰ Χριστὸν μὲν πάντα προηρημένοι [...], μείζουσιν ἢ καθ' ἡμᾶς ἐλάθομεν ἐγχειροῦντες καὶ ἅμα ἀδυνάτων ἐπιθυμήσαντες· οὔτε γὰρ διειλόμεθα καλῶς τὴν Παύλου τε καὶ τῶν ὁμοίων πρὸς τὰ τοιαῦτα παρασκευὴν καὶ τὴν ἡμετέραν ἀναρμοστίαν.

19. Voir *ibid.*, p. 272³⁹-273³ : οὔτε γὰρ διειλόμεθα καλῶς τὴν Παύλου τε καὶ τῶν ὁμοίων πρὸς τὰ τοιαῦτα παρασκευὴν καὶ τὴν ἡμετέραν ἀναρμοστίαν, οὔτε τὸν τῶν

personnages de l'histoire sainte, s'attribue à lui-même un rôle presque équivalent à eux, tour à tour prophétique ou apostolique : il ne s'intéresse nullement au jugement qui pourrait être porté sur l'être humain chargé de responsabilités qu'il a été²⁰, mais cherche à concentrer toute l'attention de son lecteur sur son statut de refondateur de l'Église qui tient sa mission de Dieu²¹. De cette manière, il n'appartient plus à l'histoire, mais se place sur un tout autre plan, devenant un instrument de la providence dans l'accomplissement du plan divin.

Les deux textes les plus autobiographiques de Scholarios se rejoignent donc dans l'image qu'ils donnent volontiers de leur auteur : ils induisent l'idée que la restauration de l'Église orthodoxe est centrale dans la vie du personnage. Cet acte, qui s'est accompagné pour lui de souffrances innommables, représente le grand œuvre de son existence terrestre, la réalisation à laquelle il était appelé, ou même peut-être prédestiné. Par une telle analyse, Scholarios contribue évidemment à focaliser le regard de son lecteur sur la période de son patriarcat, alors que le reste de sa vie se trouve presque totalement éclipsé. Mais même l'appréciation qu'il porte sur les deux ans où il occupe le trône patriarcal n'a rien d'historique, car il fait en sorte d'extraire cette période de son contexte réel, pour qu'elle devienne un moment fondateur de l'histoire de l'Église post-byzantine.

La veine prophétique

Alors même qu'il était encore vivant et que sa personne était encore fortement critiquée, Scholarios a trouvé en Théodore Agallianos un panégyriste tout prêt à continuer dans la voie qu'il avait ouverte²². Agallianos avait été le compagnon de lutte de Scholarios dans son combat antiunioniste, avant la chute de Constantinople : or dans ses *Discours* (1463), il décrit le « champion de l'orthodoxie » déjà à cette époque de sa vie comme « le divin Gennadios, lui qui, à la manière du grand Paul, par sa seule apparition mettait en fuite et frappait de

ἐργατῶν ἐκείνων καιρὸν καὶ τὸν ἡμέτερον νῦν. Τότε μὲν γὰρ ἐκλογή ψυχῶν καὶ πίστεως αὐξήσις, τὸ σύμπαν εἰπεῖν· νῦν δὲ ψυχῶν ἀποστασία φρικώδης καὶ οὐράνιος ἐγκατάλειψις. La même idée se retrouve dans la *Lettre pastorale sur sa démission* : voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232²⁸⁻³⁷ et *infra* chapitre IV.1. Par ailleurs, dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, Scholarios prétend compter parmi « les hommes inspirés par Dieu après [Paul] » : οὗτος ὁ τρόπος τῆς θείας οἰκονομίας ἐν τοῖς τοιοῦτοις πόρρωθεν μὲν τῷ Παύλῳ βοᾶται μετὰ τοὺς προφήτας, πᾶσι δὲ τοῖς μετ' αὐτὸν ἐνθέοις διαγινώσκεται (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 216²²⁻²⁴).

20. Scholarios adresse par exemple cette prière à Dieu : τὴν ἐμὴν ψυχὴν τῆς ἐνοχίης τῶν πολλῶν πλημμελημάτων ἀπάλλαξον· λέγω δὲ ὧν σὺ μόνος ἐπίστασαι, σὺχ' ὧν ἡμᾶς οἱ πέννητες αἰτιῶνται (SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273³⁴⁻³⁶). La formule finale du discours est elle aussi révélatrice : « toi Christ empereur, aime-moi ainsi, et que le monde entier me haisse ! » (σὺ με, Χριστέ βασιλεῦ, ἀγάπησον οὕτω, καὶ ὁ κόσμος ἅπας με μισήσάτω) (*ibid.*, p. 274⁶⁻⁷).

21. Voir *ibid.*, p. 273³⁶⁻³⁸ : τὰ γὰρ εἰς τὸ κοινὸν ἡμῶν πεπραγμένα μετὰ τῆς σῆς ὁδηγίας δικαιοῦματα μᾶλλον ἡμῶν εἰσὶ καὶ τῆς σῆς χάριτος δῶρα καὶ ψῆφοι τοῦ σοῦ φωτός ἀπαράγραπτοι.

22. Agallianos n'a écrit aucun éloge consacré spécifiquement à Scholarios, mais ce dernier apparaît à plusieurs reprises dans ses *Discours*, notamment en tant que patriarche. Sur les circonstances de composition des *Discours* d'Agallianos, voir *supra* Présentation des sources.

crainte ses ennemis»²³. Cette comparaison, qui ne pouvait que ravir Scholarios, n'est pas isolée et ne vient pas par hasard dans le récit: Agallianos poursuit en expliquant qu'il se sentait lui-même comme un «autre Barnabé»²⁴. L'assimilation entre d'une part le couple constitué par l'apôtre Paul et son disciple Barnabé, et d'autre part l'équipe que formaient Scholarios et Agallianos au sein du mouvement antiunioniste était très certainement réfléchie; il se peut même qu'elle ait été formulée telle quelle dès cette période et que leurs relations aient été conçues explicitement sur ce modèle.

Dans la suite de son discours, Agallianos en vient à l'accession de Scholarios au patriarcat: à nouveau, il ne se contente pas d'un récit factuel, mais, tout comme Scholarios lui-même, il dresse un parallèle entre l'événement et ses précédents dans l'histoire biblique, lui donnant ainsi une véritable portée théologique. Le nouveau patriarche est «un autre Joseph» qui va pourvoir aux besoins du peuple grâce à son amitié avec Pharaon, transposition évidente des relations entre le patriarche et le sultan²⁵. Mais Scholarios est aussi assimilé à Moïse, car c'est lui qui «fera sortir son peuple d'Égypte»²⁶: faut-il comprendre que la restauration de l'orthodoxie correspond en elle-même à la sortie d'Égypte, dans la mesure où elle permet aux Grecs de ne pas demeurer dans l'impiété? Ou s'agit-il plutôt d'une attente eschatologique? Quoi qu'il en soit, en identifiant ainsi Scholarios avec un patriarche et un prophète de l'Ancien Testament, Agallianos contribue à le présenter comme l'un des guides spirituels envoyés par Dieu au peuple chrétien; il s'inscrit dès lors dans la longue lignée des pères fondateurs de l'Église, se hissant ainsi bien au-dessus de la condition humaine, pour devenir «l'homme divin», comme l'appelle toujours Agallianos²⁷. L'auteur précise du reste que ce n'est pas réellement le sultan qui a placé Scholarios à la tête de l'Église²⁸, mais bien Dieu lui-même qui a «préparé» pour les fidèles ce nouveau chef²⁹. L'inscription de la figure de Scholarios dans l'histoire sainte devient donc ici parfaitement explicite et tout à fait délibérée.

Il est remarquable que cette manière de présenter Scholarios comme une figure biblique s'est perpétuée jusqu'à nos jours dans une partie de l'historiographie grecque, presque sans changement. Dans un ouvrage de la fin du XIX^e siècle, consacré aux mérites respectifs de Bessarion et de Marc d'Éphèse³⁰, N. Kalogéras

23. AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²¹⁷⁻²¹⁹: ὁ πολὺς τὴν σοφίαν καὶ θεολογίας πλήρης καὶ τῆς ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος, ὁ θεῖος Γεννάδιος, οὗ, κατὰ τὸν μέγαν Παῦλον, καὶ μόνη τῇ θεῷ τοὺς ἐχθροὺς τροποῦμένου καὶ καταπλήττοντος.

24. *Ibid.*, p. 97²¹⁹⁻²²⁰: Βαρνάβας ἄλλος ἦν ἐγώ.

25. *Ibid.*, p. 98²⁵⁷⁻²⁵⁸: ἄλλον τινὰ Ἰωσήφ διὰ τοῦ Φαραῶ σιτίσοντα λαὸν λιμῶ τακέντα.

26. *Ibid.*, p. 98²⁵⁸⁻²⁵⁹: ἡ Μωυσῆν ἐξάξοντα τῆς Αἰγύπτου τὸν αὐτοῦ λαόν.

27. *Ibid.*, p. 98²⁶¹: ὃν προέφημεν θεῖον ἄνδρα, τὸν ἱερὸν Γεννάδιον. Voir aussi *ibid.*, p. 97²¹⁸ (ὁ θεῖος Γεννάδιος); p. 98²⁷⁰ (ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος); 147²⁰²² (ὁ θεῖος ἀνὴρ ἐκείνος).

28. Le sultan n'a eu qu'un rôle d'intermédiaire: διὰ τοῦ κρατοῦντος (*ibid.*, p. 98²⁵⁹).

29. *Ibid.*, p. 98²⁵⁷⁻²⁶¹: καὶ ἄλλον τινὰ Ἰωσήφ [...] παρεσκεύασεν ὁ Κύριος, ἐπιστήσας διὰ τοῦ κρατοῦντος τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ παντὶ τῷ χριστιανικῷ γένει, κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος, καὶ εἰς πατριάρχην ἀποκαταστήσας ὃν προέφημεν θεῖον ἄνδρα, τὸν ἱερὸν Γεννάδιον.

30. Voir KALOGÉRAS, N., *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις, εὐθύναι, ὡς πολιτικοὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἡγέται, τῇ ἱστορίᾳ διδόντες. Οἱς προστίθεται καὶ Πραγματεία περὶ τῆς ἐν Βασιλείᾳ Συνόδου 1433-1437*, Athènes 1893.

évoque fugitivement le rôle de Scholarios à la tête de l'Église restaurée. Il résume très librement des propos qui ressemblent à ceux que tient Scholarios dans une lettre envoyée aux moines du Sinaï, la *Lettre au moine Maxime Sophianos*³¹, comme s'ils avaient été prononcés par le patriarche devant ses ouailles. Or N. Kalogéras prête à Scholarios les paroles suivantes: «mes enfants, l'Église, dans laquelle vous, le peuple captif, vous êtes entrés comme dans une arche, est secouée par la tempête au milieu d'une mer immense, très agitée et sauvage»³². L'image sous-jacente ici est celle du déluge et de l'arche de Noé, le terme grec employé étant précisément celui de la *Septante*³³. Mais ce développement, absent de l'œuvre de Scholarios, est inventé de toutes pièces par N. Kalogéras: s'il est vrai que la métaphore de l'Église ballottée sur les flots se retrouve assez souvent chez les auteurs du XV^e siècle, celle, fort significative, de l'alliance passée entre Noé et Dieu pour sauver l'humanité n'est jamais utilisée par Scholarios. L'infidélité de cet historien n'en est pourtant pas une, puisqu'il se place malgré lui dans la stricte continuité de la représentation que Scholarios cherchait à donner de lui-même.

Beaucoup plus près de nous, l'appréciation de T. Zèsès, auteur de la plus récente biographie de Scholarios³⁴, à l'égard de cette imagerie d'inspiration scripturaire reste pour le moins traditionnelle. Introduisant la citation d'Agallianos dans laquelle le patriarche est assimilé à Joseph et à Moïse, T. Zèsès écrit: «Scholarios s'est montré véritablement un grand chef, une figure prophétique qui, suivant la providence divine, a entrepris, comme un autre Moïse, de mener le peuple vers la sortie de l'amère servitude. Cette image, qui rend compte très fidèlement de l'œuvre et de la mission du nouveau patriarche et ethnarque, est utilisée par son élève et ami Théodore Agallianos»³⁵. T. Zèsès reprend ici à son compte, sans aucune distance critique, l'interprétation pieuse selon laquelle l'accession de Scholarios au patriarcat a été voulue et mise en œuvre par Dieu. Cinq siècles après son élaboration par Scholarios lui-même, T. Zèsès participe donc de cette transposition de l'histoire réelle en une histoire sacrée, teintée de providentialisme, dans laquelle le rôle de Scholarios comme patriarche de Constantinople à partir de 1454 s'apparente à celui d'un personnage salvateur dont l'action est entièrement guidée par le Très-Haut.

31. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 198-206, ici p. 203. N. Kalogéras ne cite pas cette lettre, mais, par déduction, il semble que ce soit d'elle qu'il s'inspire en évoquant notamment l'Église des premiers chrétiens.

32. KALOGÉRAS, N., *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων...*, p. 97: ἡ Ἐκκλησία, τέκνα, εἰς ἣν, ὡς εἰς κιβωτόν, εἰσῆλθε τὸ αἰχμάλωτον Γένος, κατακλυδωνίζεται ἐν μέσῳ εὐρυχωροτάτου καὶ πολυταράχου καὶ ἀγρίου πελάγους.

33. Voir Gn 6, 14.

34. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*. L'ouvrage a été publié pour la première fois en 1980, puis réédité en 1988.

35. *Ibid.*, p. 206: ὁ Σχολάριος ἀνεδείχθη ὄντως μέγας ἡγέτης, προφητικὴ φυσιογνωμία, ποὺ κατὰ θεῖαν πρόνοιαν ἀνέλαβε νὰ ὀδηγήσῃ τὸ γένος, ὡς ἄλλος Μωυσῆς, πρὸς τὴν ἔξοδον ἐκ τῆς πικρᾶς δουλείας. Τὴν εἰκόνα αὐτὴν ποὺ ἀποδίδει πιστότατα τὸ ἔργον καὶ τὴν ἀποστολὴν τοῦ νέου πατριάρχου καὶ ἐθνάρχου χρησιμοποιοῖ ὁ μαθητὴς καὶ φίλος τοῦ Θεόδωρος Ἀγαλλιανός.

Les débuts d'une commémoration

L'étape ultérieure aurait pu être la canonisation de Scholarios : il n'en a pourtant rien été. Très peu d'informations sont connues sur la mort de l'ancien patriarche : la date en est incertaine et doit être située après 1472³⁶ ; le lieu en est assurément le monastère de Saint-Jean-Prodrôme, près de Serrès. Aucun éloge funèbre en l'honneur de Scholarios n'a été conservé, ce qui ne laisse pas d'être étonnant eu égard à la stature du personnage ; seuls quelques vers de Jean Dokeianos célèbrent sa mémoire³⁷. Aussitôt après sa mort, Scholarios n'est donc encore l'objet d'aucune vénération particulière. Son souvenir commence cependant à être rappelé avec respect à partir de la fin du xv^e siècle. Dans le discours qu'il écrit en l'honneur de Marc d'Éphèse à la fin du xv^e siècle, le grand rhéteur Manuel de Corinthe a quelques mots élogieux pour le défunt patriarche³⁸ : celui-ci est en effet présenté comme « très savant » et « très saint »³⁹, connu pour sa piété et pour son combat en faveur des dogmes, à la suite de Marc, mais aussi pour être devenu patriarche « par une décision divine »⁴⁰.

Mais c'est surtout l'apparition d'une mention de Scholarios dans le *Synodikon* pour le dimanche de l'Orthodoxie⁴¹ qui est révélatrice de l'attention que l'Église lui accorde. D'après M. Jugie, l'insertion de cette notice dans le *Synodikon* serait de peu postérieure à la mort de Scholarios⁴² ; en réalité, la source dans laquelle elle se trouve ne permet pas d'être aussi précis : comme l'a expliqué M. Jugie lui-même, ce court texte figure sur le folio liminaire de l'un des manuscrits autographes de Scholarios, le *Parisinus gr.* 1294, et a été copié par une main du xv^e siècle⁴³. Il n'est donc pas possible de savoir exactement à partir de quel moment le nom de Scholarios a été commémoré. Par ailleurs, le contenu de cette mention est relativement banal et n'apporte aucun élément précis concernant la vie de Scholarios ou la manière dont ses contemporains le considéraient : il est d'heureuse mémoire pour son combat en faveur de l'orthodoxie, à la fois par ses écrits et par ses discours ; d'autre part, la force avec laquelle il a proclamé les vérités chrétiennes dans sa *Confession de foi* est rappelée avec éclat ; enfin, il est loué pour le choix qu'il a fait de terminer sa vie dans un monastère⁴⁴. Notons que, s'il est bien honoré de son titre de patriarche œcuménique, Scholarios n'est nulle-

36. La dernière œuvre datée de Scholarios est une chronographie, rédigée en 1472 : voir SCHOLARIOS, *Chronographie*, IV, p. 504-512 et p. XXIX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 316-317 ; CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde*, p. 69-97.

37. Voir LAMPROS, *PP*, I, p. 253. L'auteur ne fait aucune référence au fait que Scholarios a exercé la fonction patriarcale.

38. Voir le *Discours* de Manuel de Corinthe dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 183-214. Sur ce personnage, qui occupait l'office patriarcal de grand rhéteur entre les années 1480 et 1550, voir l'introduction de L. Petit, *ibid.*, p. 23-27.

39. *Ibid.*, p. 213²⁰⁻²¹ : καὶ Γεννάδιον τὸν σοφώτατον ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγιώτατον.

40. *Ibid.*, p. 213²²⁻²³ : τὸν ἐσώστερον δηλαδὴ ψήφῳ θεῖα πατριαρχὴν γεγονότα.

41. Il faut comprendre que cette mention laudative était lue une fois par an, lors de la fête de l'Orthodoxie, qui a lieu le sixième dimanche avant Pâques ou premier dimanche de carême. Sur le *Synodikon* à l'époque byzantine, voir GOUILLARD, J. (éd.), *Le synodikon de l'Orthodoxie* : édition et commentaire, *Travaux et mémoires* 2, 1967, p. 1-316.

42. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 32*-33*.

43. Voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. XXII.

44. Voir le texte dans JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 33*.

ment présenté ici comme le fondateur de l'institution ecclésiastique sous le régime ottoman, ni comme l'initiateur d'une nouvelle phase de l'histoire de l'Église orthodoxe.

Cette étape commence à être franchie avec les chroniques des xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles⁴⁵ : Scholarios y est présenté, de façon à peu près invariable, comme le patriarche investi malgré lui par le sultan, doté de privilèges et installé à l'église des Saints-Apôtres, puis à la Pammakaristos. Très peu d'allusions sont faites à sa vie antérieure : seule l'*Historia patriarchica* mentionne sa participation au concile de Florence en tant que conseiller de l'empereur, et encore, de manière très vague⁴⁶ ; même sa stature intellectuelle, pourtant reconnue de son vivant, est éclipsée dans les chroniques par son destin extraordinaire après la chute de Constantinople. Scholarios apparaît donc comme un pieux moine sans passé politique, choisi par ses coreligionnaires pour sa grande sagesse et placé à la tête de l'Église par le sultan ottoman. Le seul moment où ces récits lui confèrent un rôle actif correspond à ses entretiens avec Mehmed II à propos de la religion chrétienne et à la *Confession de foi* qu'il a alors rédigée, texte qui connaît aux xvi^e et xvii^e siècles une popularité croissante⁴⁷. Lors de cet épisode, Scholarios apparaît comme un digne représentant de l'orthodoxie que n'effraie pas le pouvoir du sultan : il se comporte avec toute la « franchise » souhaitable, la παρρησία que ces chroniques lui attribuent face à Mehmed II, et réussit finalement à faire la démonstration de la vérité du christianisme⁴⁸. En dehors de cette réaffirmation des principes de la théologie orthodoxe face au dirigeant infidèle, son action personnelle n'est pas particulièrement mise en valeur, non plus que sa personnalité inspirée : il est certes déclaré « très saint » (ἀγιώτατος), mais comme le sont tous les patriarches dans leur titulature même. Sans qu'un rôle de premier plan lui soit attribué, Scholarios s'installe donc peu à peu dans l'historiographie grecque

45. Voir *Ekthesis chronikē*, p. 18-20 ; *Historia politica*, p. 27-31 ; *Historia patriarchica*, p. 80-95 ; PSEUDO-DOROTHÉE DE MONEMBASIE, *Histoire*, p. 419-420 ; PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 446-456 ; HIÉRAX, *Χρονικὸν περὶ τῆς τῶν Τούρκων βασιλείας*, dans SATHIAS, K. (éd.), *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, I, Venise 1872, p. 243-268, ici p. 267-268, vers 693-711 ; GÉDÉON, M. (éd.), *Κυρίλλου Λαυριώτου Πατριαρχικὸν χρονικὸν μετὰ προλεγόμενων καὶ συγκριτικοῦ χρονικοῦ πίνακος τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, Ἀθηναῖον* 6, 1877, p. 3-52, ici p. 17-18, vers 1-57 ; HYPSELANTÈS, A., *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα. Βιβλίον Η', Θ' καὶ Ι' ἦτοι τὰ μετὰ τὴν Ἀλωσιν*, éd. G. ARHTHONIDÈS, Constantinople 1870, p. 3-6.

46. Voir *Historia patriarchica*, p. 80³⁸ : τὸν σοφώτατον κύριον Γεώργιον τὸν Σχολάριον, ὁ ὁποῖος ἦτον κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως εἰς τὰς ἡμέρας τῶν βασιλέων τῶν Ῥωμαίων, καὶ ὅταν ὑπῆγεν ὁ βασιλεὺς Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος εἰς τὴν Φραγκίαν, ὅπου ἔκαμαν τὴν ὁγδόην σύνοδον, ἐπῆρε καὶ αὐτὸν ὡς σοφώτατον.

47. Voir SCHOLARIOS, *Bref exposé de la foi chrétienne*, III, p. 453-458 et p. XXXV-XLII. Ce texte est intégralement inséré dans l'*Historia patriarchica* (*Historia patriarchica*, p. 83-93) et dans la chronique du Pseudo-Sphrantzès (PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 448-454, en apparat). Sur cette *Confession de foi*, voir aussi *infra* chapitre I.2.

48. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 218-219 : l'auteur rappelle que, selon les cano-nistes byzantins, le rôle d'un patriarche consiste notamment à s'exprimer sans crainte devant les puissants ; de ce point de vue, le récit des rencontres de Scholarios et de Mehmed II tel qu'il est fait par les chroniques permet de présenter Scholarios comme un exemple glorieux. Notons par ailleurs que cette scène a été abondamment représentée, en particulier en frontispice d'œuvres éditées de Scholarios : ces images placent toutes Scholarios et Mehmed II en vis-à-vis, ce qui est une manière de les mettre sur un pied d'égalité.

comme la figure du premier patriarche après la chute de Constantinople; cette caractéristique est particulièrement mise en valeur par plusieurs des chroniques qui font mention de lui, dans la mesure où elles commencent en 1453/1454, avec l'arrivée au pouvoir des Turcs⁴⁹.

À partir du XIX^e siècle, la figure de Scholarios commence à susciter un intérêt renouvelé, au-delà même des cercles ecclésiastiques. Ce regain d'attention est lié à l'indépendance acquise par la Grèce en 1830 et à l'épanouissement d'une histoire nationale, voire nationaliste. Comme l'a montré récemment R. D. Argyropoulou⁵⁰, le premier historien grec qui replace la civilisation byzantine dans la continuité de l'hellénisme antique et qui lui donne ainsi ses lettres de noblesse n'est autre que K. Paparrègopoulos, dont l'*Histoire du peuple grec* paraît à Athènes entre 1853 et 1874⁵¹. Imprégné par l'approche romantique des historiens allemands, K. Paparrègopoulos réhabilite la Byzance chrétienne en la présentant comme l'étape nécessaire grâce à laquelle tout ce que la Grèce antique avait produit de grand a pu se transmettre jusqu'à ses contemporains. Dans cette optique, il insiste aussi sur la survie de la culture grecque pendant les quatre siècles de l'occupation ottomane, allant jusqu'à prétendre que les Grecs restés fidèles à l'orthodoxie ont, pendant toute cette période, côtoyé les Turcs, sans aucunement se mélanger ou se laisser influencer par eux, si bien qu'ils sont, en ce milieu du XIX^e siècle, les descendants directs des derniers Byzantins⁵². Il introduit ainsi l'idée que, durant la «Turcocratie», l'Église a constitué un refuge et un conservatoire de toutes les composantes de la civilisation grecque, en particulier la langue et la religion. De là à affirmer que c'est elle aussi qui a permis à la nation grecque de renaître, il n'y a qu'un pas, franchi allègrement par des historiens qui affichent une orthodoxie militante, tel A. Dēmētrakopoulos: «s'il existe une chose pour laquelle le peuple grec doit éternellement glorifier Dieu, c'est justement pour cette constance de l'Église orientale et ces scrupules concernant les dogmes, qui ont permis de sauvegarder l'étincelle de la conscience nationale grecque»⁵³. On

49. C'est le cas de l'*Historia patriarchica* et de la chronique de Cyrille Lauriotès; il faut y ajouter la chronique d'A. Hypsilantès, car les livres concernant la période post-byzantine ont été édités isolément. Notons que l'*Historia patriarchica* était incluse dans la *Turcograecia* de Martin Crusius dès 1584, de sorte qu'elle a très tôt été connue aussi en Occident: voir CRUSIUS, M., *Turcograeciae libri octo a Martino Crusio*, Bâle 1584, p. 106-184.

50. Voir ARGYROPOULOU, R. D., *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes 2001, p. 37-53.

51. Voir PAPARRÈGOPOULOS, K., *Ιστορία του Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, Athènes 1853-1874.

52. Voir *ibid.*, V, p. 471: «les deux éléments ne se mélangèrent pas l'un à l'autre, de même que l'eau et l'huile. Ainsi le peuple de 1821 était le peuple même de 1453: moralement, intellectuellement et numériquement, il avait subi des changements; ethniquement aucun» (τὰ δύο στοιχεῖα ἔμειναν ἄμικτα πρὸς ἄλληλα, ὅπως τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἔλαιον. Τὸ ἔθνος λοιπὸν τοῦ 1821 ὑπῆρξεν αὐτὸ τὸ ἔθνος τοῦ 1453: ἠθικῶς, διανοητικῶς καὶ ἀριθμητικῶς, ὑπέστη ἁλλοιωσεις: ἐθνολογικῶς οὐδεμίαν). K. Paparrègopoulos ne fait cependant pas une grande place à Scholarios lui-même (voir *ibid.*, p. 476-478): il s'intéresse plutôt aux conditions dans lesquelles l'Église continue d'exister dans l'Empire ottoman.

53. Dēmētrakopoulos, A. K., *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872, p. θ': ἐὰν ὑπάρχη τι, διὰ τὸ ὅποιον πρέπει νὰ δοξάζη αἰωνίως τὸν Θεὸν τὸ Ἑλληνικὸν ἔθνος, εἶνε αὐτὴ ἴσα ἴσα ἢ ἐπιμονὴ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, καὶ αὐτὰ αἱ περὶ δογμάτων λεπτολογίαι, αἵτινες διέσωσαν τὰ ζώπυρα τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐθνισμοῦ. Appliquées à Scholarios, ces idées se retrouvent par exemple sous la plume de N. Tomadakēs: χωρὶς τὴν ὑπηρεσίαν πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν [τοῦ Γενναδίου Σχολαρίου...] τὸ δουλεῦσαν ἔθνος δὲν θὰ ἠδύνατο

assiste là à ce que R. D. Argyropoulou définit comme un «processus de nationalisation de la religion orthodoxe»⁵⁴.

Certains historiens grecs regrettent alors explicitement que Scholarios ne soit pas canonisé et estiment que l'Église orthodoxe ne rend pas suffisamment honneur à sa mémoire⁵⁵. C'est dans ce contexte qu'a lieu la mise au jour de la dépouille de Scholarios⁵⁶. Les moines du monastère du Prodrome, qui conservaient le souvenir du séjour et du décès de l'ancien patriarche en ces lieux, regrettaient qu'aucun hommage ne soit rendu à sa mémoire: nul signe n'indiquait en effet le lieu exact de sa sépulture. À l'instigation de l'higoumène du monastère, le patriarche de Constantinople Anthime VI (1845-1848 et 1853-1855) ordonne en 1854 la translation des restes de Scholarios dans un cercueil et l'élévation d'un tombeau, muni d'une inscription à sa gloire. La cérémonie a lieu le 7 mai 1854, les ossements de Scholarios étant retrouvés auprès de la tombe du fondateur du monastère, Joachim, et transférés dans le tombeau édifié sur place, dans le second narthex de l'église du Prodrome. L'épithèque, composée par le poète Ilias Tantalidēs, reflète parfaitement l'image qu'acquiert alors le personnage de Scholarios: celui-ci représente à la fois le martyr chrétien qui a conservé sa foi envers et contre tout, symbolisé par la «palme», et le combattant nationaliste, défenseur de «ceux de sa race».

«Voici le monastère du Prodrome, celui que l'univers chante,
La vénérable mère des admirables Macédoniens;
Et voici de Gennadios le patriarche, dont la gloire se répand au loin,
Le cercueil accueillant d'un défunt immortel.
Ô craintives générations de mortels, longue souffrance
Et destin haïssable des anciens chrétiens!
Il a trouvé difficilement une palme et une sépulture, celui qui a parcouru
Toute la terre avec vertu, sagesse, piété et peines.
Mais, même depuis ici, le bienheureux mort de quatre siècles
Étrangle les ennemis et fortifie ceux de sa race»⁵⁷.

μετὰ πάροδον τεσσάρων περίπου αἰώνων ν' ἀναστηθῇ (TOMADAKēs, N., 'Ετούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμυρούτζης;,'Επετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 18, 1948, p. 99-143, ici p. 143).

54. ARGYROPOULOU, R. D., *Les intellectuels grecs...*, p. 51.

55. Voir SATHAS, Γεώργιος Σχολάριος, p. 577-585; Εὐαγγελίδης, Γεννάδιος Β', p. 103.

56. Sur ce point, voir PAPAGEORGIOU, P. N., Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστεια, τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, *Byzantinische Zeitschrift* 3, 1894, p. 225-329, ici p. 314-316; JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 32*; MÉTALLÉNOS, *Ἄγνωστες εἰδήσεις*, p. 537-548.

57. JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 32*: "Ἦδε μὲν ἡ Προδρόμοιο μονή, τὴν κόσμος αἰδεῖ, / ἡ πολὺν μῆτηρ Μακεδόνων ζαθέων / ἥδε δὲ Γενναδίου πατριάρχου, τοῦ κλέος εὐρύ, / νεκροδόχος λάρναξ ἀθανάτου φθιμένου / ὦ δειλὰ γενεὰ θνητῶν, χρόνι τε κάκῳσι / καὶ μοίρῃ στυγερῇ Χριστιανῶν προτέρων! / βαίον καὶ μόγις εὗρατο χοῦν ὃς πᾶσαν ἐπῆλθεν / γῆν ἀρετῇ, σοφίῃ, εὐσεβίῃ, καμάτοις / Ἀλλὰ καὶ ὡς ἐνθένδε μάκαρ νεκρὸς τετρααίων / ἀντιβίους ἄγχει, ῥώννυσσι δ' ἐμφυλίου. L'éditeur donne par erreur Ἰαθέων au lieu de ζαθέων.

Une figure légendaire

Avant même qu'il devienne un héros national de l'histoire grecque, le personnage historique de Scholarios est accaparé par une littérature plus populaire qui forge véritablement le mythe d'un patriarche doué d'une aura particulière et même capable de divination. Dans les chroniques du xvi^e siècle déjà, la rencontre entre Scholarios et Mehmed II est mise en scène de manière avantageuse pour le patriarche, qui parvient à impressionner le sultan. Mais cette fin était atteinte, dans les chroniques, à la suite de discussions théologiques, donc d'une manière rationnelle ; au contraire, dans le mythe que fabrique la tradition populaire autour du personnage de Scholarios, celui-ci se trouve progressivement doté de pouvoirs plus ou moins surnaturels.

Ces légendes véhiculées sur Scholarios ont été étudiées récemment par M. Sergès⁵⁸. Selon la cinquième tradition populaire rapportée par cet auteur⁵⁹, juste après avoir conquis Constantinople, Mehmed II aurait été poursuivi par la vision d'une main nue, la paume ouverte et les cinq doigts écartés. Comme aucun mage ou devin musulman ne se montre capable de fournir une interprétation satisfaisante de cette apparition, le sultan s'adresse finalement à un « saint » (τινα Ἁγίου) chrétien en la personne de Scholarios ; celui-ci, après quelques jours de prière, lui explique avec franchise que les cinq doigts symbolisent cinq véritables chrétiens : si ces cinq justes s'étaient trouvés à Constantinople, le sultan n'aurait pas pu s'emparer de la ville. Cette réponse plaît à Mehmed II, c'est pourquoi il promet à Scholarios que les chrétiens ne subiront plus aucune persécution, puis il le nomme « ethnarque, c'est-à-dire chef de son peuple »⁶⁰ ; Scholarios est intronisé patriarche sous le nom de Gennadios, le sultan le comble d'honneurs, et le sort des chrétiens s'améliore. Le texte se termine par la phrase suivante : « ainsi, avec l'aide et la grâce de Dieu, et avec la foi, la sagesse et la science du patriarche Gennadios, l'Hellénisme et le christianisme orthodoxe furent sauvés »⁶¹.

Cette version de la restauration du patriarcat fait la part belle à Scholarios : celui-ci commence par faire la preuve de sa « sainteté » en parvenant à comprendre le sens de la vision du sultan ; de là découlent tous les bienfaits que Mehmed II décide alors d'accorder aux chrétiens, c'est-à-dire, d'une part, de les laisser vivre en paix et, d'autre part, de leur donner un chef politique et spirituel⁶². À l'inverse du récit récurrent des chroniques du xvi^e siècle, Scholarios est ici le vrai héros de l'histoire : sa personnalité exceptionnelle, ses dons divins font de lui le sauveur des Grecs. Une telle évolution de l'historiographie ne peut être que relativement tardive, comme en témoigne la présence du terme « ethnarque » (Εθναρχην), inusité encore au xvi^e siècle. Elle procède aussi, comme le souligne M. Sergès, d'une sanctification populaire du personnage⁶³ : c'est en effet

58. Voir SERGÈS, *Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος Β'*.

59. Voir *ibid.*, p. 25-28.

60. *Ibid.*, p. 27 : διώρισεν τον Σχολάριον Εθναρχην, τουτέστιν άρχοντα του έθνους του.

61. *Ibid.*, p. 28 : ούτω δια της του Θεού βοηθείας και χάριτος και της του Πατριάρχου Γενναδίου πίστεως, συνέσεως και σοφίας διεσώθη ο Ελληνισμός και Ορθόδοξος χριστιανισμός.

62. Voir *ibid.*, p. 65-66.

63. Voir *ibid.*, p. 66 : οι αγώνες του για την προστασία της Ορθοδοξίας τον 'αγιοποίησαν' στη συνείδηση του λαού.

cette image-là de Scholarios qui s'est diffusée avec le temps dans la mémoire collective grecque⁶⁴.

Les autres traditions anonymes concernant le premier patriarche sont du même acabit : selon l'une, Mehmed II aurait été l'élève de Scholarios, qui lui aurait enseigné la langue grecque et la philosophie⁶⁵. Selon une autre encore, Scholarios, non content de sauver le peuple, aurait aussi placé sous sa garde la couronne impériale juste avant que les Turcs n'entrent dans Constantinople, et il la conserverait jusqu'à ce que l'Empire soit rétabli⁶⁶. Mais la légende la plus connue concernant Scholarios est celle que M. Sergès identifie comme la première tradition et que C. J. G. Turner a, lui aussi, analysée en détail : elle concerne un oracle soi-disant gravé sur le tombeau de Constantin le Grand, dont l'interprétation aurait été livrée par Scholarios dans les années 1430, à l'époque où il était juge général, sous Jean VIII Paléologue⁶⁷. L'oracle consiste en une suite de lettres qui forment une sorte de cryptogramme : Scholarios aurait réussi à en reconstituer le texte caché et aurait ainsi révélé son contenu, à savoir un récit de la prise de Constantinople par Mehmed II et de ses premières conquêtes. Comme l'a montré C. J. G. Turner, ce texte ne peut être antérieur à 1463/1464⁶⁸ : il repose en réalité sur des événements connus et révolus, mais il doit donner l'impression d'avoir été écrit avant que ceux-ci se soient produits, conformément à la loi du genre. La fin de l'oracle annonce que le Turc ne régnera pas longtemps et qu'un « peuple blond » (τὸ ξανθὸν γένος) viendra prêter secours aux Grecs pour combattre les musulmans. Il s'agit donc là d'une incitation à la révolte, qui plus est grâce à une alliance avec des Latins, probablement les Vénitiens, selon le sens que revêtait l'expression de « peuple blond » au xv^e siècle⁶⁹. C. J. G. Turner montre donc que ce texte ne peut être attribué à Scholarios, qui est fort éloigné d'appeler à une collaboration avec les Latins contre les Turcs dans les années 1460⁷⁰.

Cette légende contribue cependant à la construction d'une image idéalisée de Scholarios et elle est tout à fait cohérente avec ce qui précède : si l'époque à laquelle est placé le déchiffrement se situe pour une fois pendant la jeunesse de Scholarios, son statut de patriarche n'est pas pour autant oublié, et d'autres interprétations d'oracles lui sont attribuées sous cette identité⁷¹. De fait, le trait saillant de l'épisode réside dans les capacités exceptionnelles du personnage, qui vont bien au-delà de la science profane et sacrée dont il est aussi crédité par ailleurs ; l'aptitude à prédire l'avenir, qui lui est imputée selon cette légende, rejoint d'une certaine façon le don de prophétie dont il n'était pas loin de se targuer lui-même.

64. Voir *ibid.*, p. 85.

65. Voir *ibid.*, p. 24 et 35-38.

66. Voir *ibid.*, p. 19-23 et 38-40.

67. Voir le texte dans PG 160, col. 767-774 : il figure dans une quinzaine de manuscrits des xv^e et xvi^e siècles. Voir aussi TURNER, *Oracular interpretation*, p. 40-47 ; SERGÈS, *Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος Β'*, p. 11-19 et 34-35 ; CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde*, p. 64-65.

68. Voir TURNER, *Oracular interpretation*, p. 44-45.

69. Voir *ibid.*, p. 43-45 ; SERGÈS, *Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος Β'*, p. 14-19. Dans les siècles suivants, le « peuple blond » est plutôt assimilé aux Russes.

70. Voir TURNER, *Oracular interpretation*, p. 45-47.

71. Voir PG 160, col. 769A : λέγονται δὲ χρησμοί· τὰ ὅποια ἐξηγήσεν ὁ σοφώτατος πατριάρχης κύρ Γεννάδιος.

Notons que cet oracle apocryphe a connu une diffusion assez importante, toujours sous le nom de Scholarios : un métropolite de Nazareth en faisait, au xvii^e siècle, une traduction en russe, alors même que d'autres traductions existaient déjà⁷² ; de plus, cette légende a fait l'objet d'une illustration au moins, dans un manuscrit du xvi^e siècle conservé à Berlin⁷³.

Cette brève évocation du souvenir posthume qu'a laissé Scholarios en milieu orthodoxe est loin d'être exhaustive : il est évident qu'un examen plus détaillé de l'historiographie grecque jusqu'au xix^e siècle laisserait percer certaines autres facettes du personnage. J'ai surtout cherché à montrer comment, dès le début du xvi^e siècle, le discours dominant concernant Scholarios s'est concentré sur la période de son patriarcat, ou, plus exactement, sur la figure du premier patriarche après la chute de Constantinople. Selon la volonté de Scholarios lui-même, la postérité a conservé de lui l'image d'un homme presque saint – l'ambiguïté sur sa sainteté n'étant jamais vraiment levée – et éminemment digne de la reconnaissance des orthodoxes. De cette manière, les éléments biographiques réels ont eu tendance à être gommés ou mélangés à la légende. Le cas n'est pas rare, mais, en l'occurrence, ce processus de mythification aboutit à occulter presque entièrement le rôle historique effectif que Scholarios a joué à la fin de la période byzantine et au début de la domination ottomane. Pour l'essentiel, jusqu'au xix^e siècle, les historiens grecs se seraient volontiers contentés de ce portrait édifiant ; mais la circulation des manuscrits aidant, une partie des œuvres de Scholarios a été redécouverte en Occident : or les textes que les érudits viennois, italiens ou français trouvaient à lire introduisaient des données nouvelles susceptibles d'ébranler l'image du parfait patriarche orthodoxe. C'est en s'engouffrant dans cette brèche que l'historiographie occidentale a créé une ardente polémique autour de la figure de Scholarios, si ardente même qu'elle n'est toujours pas close aujourd'hui.

72. Voir MIKLAS, *Nazareth Mitropolit*, p. 121-148.

73. Voir PERTUSI, A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, éd. E. MORINI, Rome 1988, p. [216], table 5 : l'auteur fournit une reproduction de l'image et en donne la référence exacte, à savoir le *Berolinensis* gr. 297, fol. 1^r.

2. QUELQUES ÉLÉMENTS DISCORDANTS DANS LA BIOGRAPHIE DE SCHOLARIOS

Au cours du xvi^e siècle, la figure du patriarche orthodoxe est peu à peu redécouverte par les Latins, avant d'être franchement récupérée par les propagandistes du catholicisme romain. Certaines œuvres attribuées à Scholarios circulent en effet dès le début du xvi^e siècle en Occident : elles font apparaître le théologien byzantin comme un ardent défenseur de la doctrine latine, entièrement acquis à l'Église romaine. Mais une partie de ces textes n'est pas de Scholarios : certaines attributions sont en effet erronées, tandis que des faux sont même élaborés afin de faire passer Scholarios pour un partisan de l'Union avec Rome. Dans le contexte des efforts de la papauté pour attirer à elle les orthodoxes et pour contrer le prosélytisme des protestants, tous les écrits émanant de Grecs favorables à la foi romaine présentent un intérêt évident pour les catholiques, particulièrement s'ils jouissent en Orient d'une réputation d'orthodoxes incontestables. Une longue controverse s'engage donc dès le xvi^e siècle pour définir la position réelle que Scholarios avait adoptée à l'égard de l'Union en 1439, lors du concile de Florence, mais la confusion qui existe entre les vrais et les faux écrits unionistes du patriarche ne permet pas d'assainir le débat. Ce n'est que dans le courant du xx^e siècle qu'une approche plus scientifique et moins militante contribue à élucider cette question, celle-là même que l'historiographie grecque se gardait auparavant de poser¹.

a. LES TEXTES APOCRYPHES

À la suite de manipulations ou de simples erreurs, plusieurs écrits ont été attribués à tort à Scholarios : ce phénomène se produit dès la première moitié du xvi^e siècle, période où les études grecques se développent en Occident et où la diffusion des textes byzantins prend une certaine ampleur. En cette époque de découverte de l'hellénisme, les érudits latins n'ont guère les moyens de distinguer les apocryphes des authentiques textes byzantins ; l'introduction de plusieurs faux parmi les œuvres de Scholarios n'est donc pas repérée durant tout le xvi^e siècle, tandis que le contenu de ces œuvres prétendues influe sur la représentation que les Occidentaux commencent alors à se faire du personnage.

Le faux dialogue avec Mehmed II

L'œuvre la plus connue de Scholarios en tant que patriarche est sans conteste sa *Confession de foi*, rédigée par lui à l'issue de plusieurs discussions avec des théologiens musulmans en présence du sultan, comme il l'atteste lui-même². Abondamment recopiée, cette courte profession de foi, dûment attribuée au patriarche Gennadios Scholarios, se retrouve notamment dans plusieurs manus-

1. Pour replacer le problème historiographique de l'unionisme de Scholarios dans l'ensemble de l'historiographie concernant l'Union, voir BLANCHET, *Question de l'Union*, p. 5-48.

2. Voir SCHOLARIOS, *Bref exposé de la foi chrétienne*, III, p. 453-458 et p. XXXV-XLII. Voir *infra* chapitre II.3.

crits³ réalisés à la fin du xv^e siècle par un copiste grec exilé à Paris, Georges Hermonyme de Sparte⁴; mais, dans les mêmes manuscrits, la *Confession*, tout à fait authentique, est accompagnée d'un dialogue avec le sultan, intitulé *Sur la voie du salut*, annoncé comme étant lui aussi de Scholarios. L'affaire est assez complexe, car Scholarios est bien l'auteur d'un traité connu sous ce même titre, *Sur la seule voie du salut*, qui constituait une version longue de son exposé du christianisme au sultan, avant qu'il ne l'abrège ensuite sous la forme réduite de la *Confession de foi*⁵; mais, en dehors du titre, ce traité de Scholarios n'avait rien de commun avec le dialogue qui lui est attribué dans les manuscrits copiés par Georges Hermonyme de Sparte⁶.

Comme l'a montré M. Jugie, il s'agit là bel et bien d'un faux⁷. Le texte du dialogue apocryphe est en réalité repris *in extenso* d'un écrit pseudo-athanasien intitulé *Quelques autres questions*, forgé au xiv^e ou au xv^e siècle⁸. Mais ce texte lui-même, qui consiste en questions et réponses sur les fondements de l'orthodoxie, est corrompu dans la version copiée à trois reprises par Georges Hermonyme et attribuée à Scholarios : à partir d'un écrit parfaitement orthodoxe, on a fabriqué à peu de frais un manifeste favorable à Rome, puisque, dans ce catéchisme soi-disant oriental, l'Esprit est toujours présenté comme procédant à la fois du Père et du Fils, conformément à la doctrine romaine⁹. À la suite d'une double falsification, Scholarios se trouve donc crédité d'un texte qui conforte le christianisme latin. Probablement pour assurer une meilleure audience à cet apocryphe, il a même été muni, dans le *Vindobonensis* gr. 73, d'une traduction en latin réalisée par le copiste, en sus du texte grec¹⁰.

3. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXXII, note 5 : il s'agit du *Parisinus* gr. 1298, du *Vindobonensis* gr. 73 et du *Laurentianus* 34, 7.

4. Sur ce personnage encore mal connu, installé à Paris à partir de 1477 et jusqu'à 1508 environ, voir OMONT, H., Georges Hermonyme de Sparte, maître de grec à Paris et copiste de manuscrits, *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France* 12, 1885, p. 65-98; IRIGOIN, J., Georges Hermonyme de Sparte : ses manuscrits et son enseignement à Paris, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4^e s., 1977 n° 1, p. 22-27; SALADIN, J.-C., *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris 2000, p. 342-343.

5. Voir SCHOLARIOS, *La seule voie du salut* (Περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων), III, p. 434-452 et p. XXIX-XXXI.

6. Dans le *Parisinus* gr. 1298, le titre attribué à ce dialogue est le suivant : τοῦ αἰδεσμιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως κυρίου Γεναδίου [sic] Σχολαρίου βιβλίον σύντομόν τι καὶ σαφὲς περὶ τινῶν κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως, περὶ ὧν ἡ διάλεξις γέγονε μετὰ Ἀμοιρᾶ τοῦ Μαχουμέτου, ὁ καὶ ἐξέγραπται περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων.

7. Voir la démonstration de M. Jugie dans SCHOLARIOS, III, p. XXXI-XXXIV. Voir aussi TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 520.

8. Voir PG 28, col. 773-796 : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἑτεραὶ τινες ἐρωτήσεις.

9. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXXII, note 1. La procession de l'Esprit est comparée à celle de la lumière : de même que celle-ci est générée par le soleil et par ses rayons, l'Esprit procède du Père et de son Fils : ὥσπερ ὁ δίσκος ὁ ἡλιακὸς γεννᾷ τὴν ἀκτῖνα, καὶ παρὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἀκτίνων ἐκπορεύεται τὸ φῶς· οὕτω καὶ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ γεννᾷ τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον αὐτοῦ, καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Voir le texte non falsifié de l'écrit pseudo-athanasien dans PG 28, col. 776C-D.

10. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXXII, note 5. Sur les autres manuscrits contenant la traduction latine de cet apocryphe par Georges Hermonyme de Sparte, voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique* xv^e-xvii^e, III, p. 343-345, n° 328.

Tout semble accuser Georges Hermonyme de Sparte de la fabrication d'un tel faux, mais il n'est pas possible de l'affirmer absolument. Quoi qu'il en soit, à partir du moment où cet écrit, attribué au prestigieux patriarche orthodoxe Gennadios II, se trouve à la disposition des érudits catholiques, avec une version latine immédiatement utilisable, il n'est guère étonnant qu'ils s'en délectent. C'est ainsi que ce dialogue connaît à trois années d'intervalle les honneurs d'une publication, la première en 1530 à Vienne sous l'égide de Jean-Alexandre Brassicanus¹¹, et la seconde à Paris en 1533, toujours à partir des manuscrits copiés par Georges Hermonyme¹². Ce texte est par la suite réédité de nombreuses fois¹³, jusqu'à ce que J. C. T. Otto démontre en 1850 que ce dialogue était indûment attribué à Scholarios¹⁴; entre-temps, il a été cité maintes fois par les auteurs occidentaux qui s'intéressaient au personnage¹⁵.

Ce dialogue est le premier intermédiaire textuel par lequel Scholarios, le patriarche orthodoxe d'heureuse mémoire en milieu grec, a été connu dans le monde catholique à partir du xvi^e siècle : les fondements de sa célébrité sont donc au départ les mêmes en Occident qu'en Orient, à savoir ses entretiens sur la foi chrétienne avec le sultan ottoman. Mais les divergences commencent avec les textes eux-mêmes : autant les Grecs disposaient de la *Confession de foi*, considérée comme un exposé doctrinal orthodoxe de grande valeur, autant les Occidentaux se fondaient sur un apocryphe ostensiblement prolatin ; à partir de ce faux dialogue, les humanistes et les théologiens catholiques ont pu se forger l'image, peu cohérente au reste, d'un patriarche de Constantinople rallié à la doctrine latine et partisan de l'Union avec Rome, bien qu'il ait été installé par le sultan.

11. Voir *Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani, de synceritate christianae fidei Dialogus, qui inscribitur Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων, idest, De via salutis humanae*, [éd. J.-A. BRASSICANUS], Vienne 1530. Voir aussi LEGRAND, *Bibliographie hellénique* xv^e-xvii^e, III, p. 328-329, n° 306. Brassicanus était le successeur de l'humaniste Jean Reuchlin comme professeur de grec à l'université de Tübingen : voir SALADIN, J.-C., *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris 2000, p. 228.

12. Voir *Reverendissimi patris Genadii [sic] Scholarii Patriarchae Constantinopolitani, Libellus de quibusdam fidei articulis, quos Turcorum Imperator voluit ab eo scire, factusque est inter eos de his dialogus, qui inscribitur Via salutis hominum, nusquam antehac impressus*, Paris 1533. Voir aussi LEGRAND, *Bibliographie hellénique* xv^e-xvii^e, III, p. 343-345, n° 328. Georges Hermonyme de Sparte est nommément désigné comme l'auteur de la traduction latine de ce dialogue, puisque, au recto du fol. 2, le titre est reproduit avec cet ajout : [...*Via Salutis hominum*], quem e Graeco in Latinum Georgius Hermonymus Spartanus accuratissime traduxit.

13. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXXIII-XXXIV.

14. Voir OTTO, J. C. T., *Der dem Patriarchen Gennadius von Konstantinopel beigelegte Dialog über die Hauptstücke des christlichen Glaubens kritisch untersucht und herausgegeben, Niedrers Zeitschrift für historische Theologie* 20, 1850, p. 389-417; OTTO, J. C. T., *Des Patriarchen Gennadios von Konstantinopel Confession*, Vienne 1864. Je n'ai pu consulter aucune de ces deux études.

15. Voir par exemple ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis*, p. 968 : l'auteur cite ce dialogue pour étayer l'affirmation selon laquelle le patriarche Gennadios était acquis à la doctrine de la double procession de l'Esprit.

La fausse défense du concile de Florence

L'unionisme imputé à Scholarios prend une tout autre ampleur dans la seconde moitié du XVI^e siècle, en raison d'une nouvelle fausse attribution dont il fait les frais : il s'agit cette fois d'un volumineux traité, intitulé *Défense des cinq chapitres du concile de Florence*, ouvrage grec du XV^e siècle, qui, en Occident, passe pour être l'œuvre du patriarche orthodoxe. En réalité, cette apologie du concile d'Union a été composée par Jean Plousiadènos¹⁶, un prêtre unioniste crétois de la deuxième moitié du XV^e siècle, connu aussi sous son nom ultérieur d'évêque de Modon, Joseph de Méthone¹⁷. Partisan de la restauration de l'unité chrétienne sous l'égide du souverain pontife, Plousiadènos rédige après 1455 ce traité apologétique, bien qu'il n'ait pas participé lui-même au concile de Florence, puisqu'il n'était encore qu'un enfant en 1438. Il examine les cinq points de théologie discutés lors des rencontres entre Grecs et Latins à Ferrare, puis à Florence en 1438-1439, à savoir la procession de l'Esprit, les azymes, le purgatoire, la béatitude des saints et la primauté du pape : son argumentation vise à chaque fois à démontrer que la doctrine latine est tout à fait saine et recevable par les orthodoxes.

Telle n'était assurément pas l'opinion de Scholarios vers 1455, et il reste donc à expliquer comment le traité a pu lui être attribué. Il semble qu'il n'y ait pas, dans ce cas, manipulation délibérée des textes : Plousiadènos n'a jamais prétendu que cette *Défense* avait été composée par Scholarios¹⁸, il la revendique au contraire comme sienne dans certaines de ses œuvres ultérieures, mais assez discrètement pour que ces indices n'aient pas été repérés avant l'étude de M. Candal¹⁹. L. Petit a esquissé un début d'explication pour rendre compte de l'erreur d'attribution qui s'est produite vraisemblablement dans la première moitié du XVI^e siècle²⁰ : il existe un manuscrit autographe des œuvres de Plousiadènos, l'*Ambrosianus* 429, qui contient sa *Défense du concile de Florence*, sa *Réfutation de Marc d'Éphèse* et son *Dialogue sur les différences entre les Grecs et les Latins*²¹ ; or, sur ce manuscrit, les deux derniers écrits comportent bien une souscription de Plousiadènos, tandis que la souscription de la *Défense du concile de Florence* est raturée, peut-être, selon L. Petit, parce que l'auteur voulait la modifier pour signer son œuvre de son nom de métropolite. Il en résulte

16. Voir le texte de Plousiadènos dans 'Ερμηνεία Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὑπὲρ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου ὅτι ὀρθῶς ἐγένετο, ὑπεραπολογούμενον τῶν ἐν τῷ ὅρῳ αὐτῆς πέντε κεφαλαίων, PG 159, col. 1109-1394. Voir aussi CANDAL, M., La « Apología » del Plusiadeno a favor del Concilio de Florencia, *Orientalia christiana periodica* 21, 1955, p. 36-57.

17. Sur ce personnage, voir PLP, n° 23385. Voir aussi PETIT, L., Joseph de Méthone, dans DTC, 8/2, 1925, col. 1526-1529 ; MANOUSSAKAS, M., Recherches sur la vie de Jean Plousiadènos (Joseph de Méthone) (1429?-1500), *Revue des études byzantines* 17, 1959, p. 28-51.

18. Il faut corriger sur ce point l'erreur que j'ai commise dans BLANCHET, *Question de l'Union*, p. 30.

19. Voir CANDAL, M., La « Apología » del Plusiadeno..., p. 37, note 3.

20. Voir PETIT, L., Joseph de Méthone..., col. 1527.

21. Voir MARTINI, A., et BASSI, D., *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milan 1906, p. 520, n° 429. Les deux autres œuvres de Plousiadènos sont éditées dans PG 159, col. 959-1094.

que la *Défense du concile de Florence* a ensuite été copiée sans nom d'auteur, comme en témoigne encore aujourd'hui le *Neapolitanus* gr. 77, qui date du XV^e siècle²² ; puis le nom de Gennadios Scholarios a été ajouté par un copiste inconnu, soit par malice, soit innocemment, dès avant les années 1570.

Tout comme le faux dialogue attribué à Scholarios, cette *Défense* apocryphe n'est pas demeurée circonscrite à quelques manuscrits, mais elle a bénéficié d'une édition, ou plutôt, en l'occurrence, d'une diffusion à grande échelle. V. Peri en a raconté la genèse de manière très complète dans son ouvrage sur l'*editio princeps* des *Actes* du concile de Florence, parue à Rome en 1577²³ : la *Défense du concile de Florence* attribuée à Scholarios a en effet eu l'insigne privilège d'être incluse dans cette toute première édition des *Actes* florentins²⁴. V. Peri explique minutieusement comment ce projet éditorial a commencé à prendre forme lorsque certains prélats romains de l'entourage du pape Grégoire XIII se sont intéressés de plus près aux textes liés au concile de Florence. Après la victoire des armées chrétiennes sur les Turcs à Lépante, en 1571, la papauté nourrissait en effet le double projet de poursuivre l'action militaire contre les infidèles et de relancer la politique d'Union avec les populations orthodoxes²⁵. Dans ce contexte, une attention renouvelée était portée au concile de Florence, considéré à Rome comme une parfaite réussite en matière de rapprochement des deux confessions, même si sa validité et son œcuménicité avaient été contestées par la plupart des Églises orientales. Dans l'esprit des cardinaux romains, le décret florentin pouvait tout à fait constituer le fondement d'une nouvelle Union, à condition simplement qu'on prouve aux orthodoxes que, par le passé, des Grecs d'une piété irréprochable avaient reconnu ce concile et accepté ses conclusions. Tel était le but affiché de la publication des *Actes grecs* du concile de Florence dans leur version originale : cette relation en grec des événements de 1438-1439 est en effet un texte notoirement prolatin, constitué en partie d'actes originaux, mais surtout d'un récit dû à un métropolite unioniste²⁶ ; la lecture de ces *Actes* devait donc amener les Grecs à considérer le rapprochement avec Rome comme naturel.

22. Voir PIERLEONI, G., *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae nationalis Neapolitanae*, I, Rome 1962, p. 240-241, n° 77 : le manuscrit ne contient que la *Défense du concile de Florence*, sous le titre 'Ερμηνεία σοφοῦ καὶ μεγάλου ἀνδρὸς ὑπὲρ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου, ὅτι ὀρθῶς ἐγένετο ὑπεραπολογούμενου τῶν ἐν τῷ ὅρῳ αὐτῆς πέντε κεφαλαίων. Voir aussi PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*, p. 36-37.

23. Voir PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*. Voir aussi LEGRAND, *Bibliographie hellénique XV^e-XVI^e*, II, p. 24-25 ; GILL, J., The printed editions of the Practica of the Council of Florence, *Orientalia christiana periodica* 13, 1947, p. 486-494 ; LAURENT, V., L'édition princeps des *Actes* du Concile de Florence (1577). Auteurs et circonstances, *Orientalia christiana periodica* 21, 1955, p. 165-189.

24. Le titre complet de cette édition est le suivant : 'Η ἀγία καὶ οἰκουμένη ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένη σύνοδος. Πρακτικὰ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου, τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένης ἐπὶ Εὐγενίου τετάρτου ἀκροῦ ἀρχιερέως. Γεωργίου Σχολαρίου πρὸς τοὺς ἐν τῇ εἰρηνῇ συνόδῳ Γραικοῦς, περὶ εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς Λατίνους ὁμονοίας λόγοι τρεῖς. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως συντάγματα πέντε, ἐν οἷς τῶν ἐν τῷ ὅρῳ τῆς αὐτῆς συνόδου περιεχομένων κεφαλαίων πέντε, εὐσεβῶς ἅμα καὶ σοφῶς ὑπεραπολογεῖται..., Rome 1577.

25. Voir PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*, p. 9-11 et 71-89.

26. Voir *supra* Présentation des sources.

Dans le cadre de leur recherche de textes byzantins susceptibles de conforter l'unionisme des *Actes grecs*, les propagandistes catholiques s'arrêtent tout particulièrement sur les œuvres attribuées à Gennadios Scholarios. Le nom du patriarche est bien connu en Occident, et son prestige parmi ses compatriotes fait de lui une figure fort intéressante pour les partisans de la foi romaine. L'un des promoteurs du projet d'édition des *Actes* du concile de Florence, Gaspard Viviani, évêque latin de Sitia en Crète, souligne en 1575 ou 1576 l'utilité qu'il y a à citer Scholarios, ainsi que quelques autres auteurs byzantins, pour faciliter la «*reductio Graecorum*»²⁷. Sous son influence, il est décidé d'adjoindre les œuvres unionistes de Scholarios aux *Actes grecs* du concile. Le volume qui sort des presses grecques du Vatican en 1577 contient donc, outre les *Actes*, plusieurs écrits attribués à Scholarios : le premier est bien sûr la *Défense du concile de Florence* apocryphe, et les autres consistent en trois discours unionistes que Scholarios aurait prononcés en 1439 devant les métropolitains grecs²⁸. Ainsi, à la faveur d'œuvres qui lui sont fallacieusement attribuées, le patriarche commémoré en Orient pour sa piété devient donc, de façon posthume, le principal ambassadeur de l'Église romaine auprès des orthodoxes !

Il reste que, contrairement à la *Défense du concile de Florence*, les trois discours que Scholarios aurait composés pendant le concile ne sont peut-être pas apocryphes. Dans la tradition manuscrite, on recense en réalité non pas trois, mais quatre discours de ce type attribués à Scholarios²⁹ : qu'ils soient ou non de lui, ils ont visiblement été écrits au moment même des discussions conciliaires, pour convaincre les membres de la délégation byzantine réunis à Florence de la nécessité de réaliser l'Union. Ils n'appartiennent donc pas au genre polémique, comme c'est le cas de la *Défense du concile de Florence*, mais relèvent plutôt d'une littérature parénétique qui, en principe, pourrait très bien être le fait de Scholarios, présent au concile en 1438-1439 en tant que conseiller de l'empereur. Si en effet il est tout à fait improbable que le premier patriarche orthodoxe sous la domination ottomane, ancien champion de la lutte contre l'Union, soit l'auteur de traités prolatins, il n'est en revanche pas exclu que, dans ses jeunes années, Scholarios ait pu faire montre de quelques sentiments unionistes. Mon propos n'est pas de me prononcer pour l'instant sur l'authenticité de ces textes³⁰, mais de souligner seulement ici un degré supérieur de vraisemblance dans leur attribution à Scholarios. Pour en rester donc à de strictes considérations historiographiques, il

27. Voir le discours de Gaspard Viviani à la fin de 1575 ou au début de 1576, cité par V. Peri : «*molto utile sarebbe ancora di fare insieme stampare tutti li trattati greci, fatti già dal cardinale Bisarione, da Genadio Scolario, da Giovan Vecco, da Giorgio Trapesuntio et da altri savii et dotti greci, li quali, per giusta difesa della verità catholica et per confutatione delle inique scritture di Marco Epheso, scrissero et fecero offitio gagliardissimo, onde questa lettura è anco a Greci di grande efficacia et molto giova prenderli instrutti et a noi riconciliati*» (PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*, p. 159-160).

28. Dans des éditions ultérieures, les *Actes* du concile de Florence seront aussi accompagnés d'œuvres de Bessarion et de Grégoire Mammas ; en ce qui concerne l'édition de 1577, elle ne comporte, en plus du texte des *Actes grecs*, que les œuvres attribuées à Scholarios citées ici.

29. Ces quatre discours ont été considérés comme authentiques et édités par les éditeurs des *Œuvres complètes*, puis par J. Gill : voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence sur la question religieuse*, I, p. 296-372 ; SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. 5-118.

30. Cette question est étudiée *infra* chapitre VI.1.

suffit de constater l'amalgame opéré par les éditeurs romains de l'entourage de Grégoire XIII entre les deux types de textes.

La fortune du patriarche prétendument acquis à la cause romaine ne s'arrête pas là. Comme elle séduit beaucoup les zéloteurs du pape, la *Défense du concile de Florence* fait l'objet de plusieurs traductions entre la fin du xvi^e et le début du xvii^e siècle³¹. Deux années après la parution du volume des *Actes grecs* du concile, dès 1579, une version latine en est effectuée par l'un des hellénistes qui travaillent à la Curie pontificale, le Siennois Fabien Benvoglianti³². Une autre traduction latine de la même œuvre ne tarde pas à voir le jour, dans un contexte à peine différent : dans le cadre de la préparation de l'Union de Brest avec les Ukrainiens, le jésuite Antoine Possevino est envoyé en mission à Moscou, auprès du tsar Ivan le Terrible, en 1581, muni de l'ouvrage publié à Rome en 1577 qui fait la fierté de Grégoire XIII³³. Possevino s'emploie à faire connaître, dans ces régions septentrionales fort peu hellénisées, les *Actes* du concile de Florence et la *Défense* attribuée à Scholarios : cette dernière est donc traduite partiellement par ses soins en latin et paraît à Vilnius en 1582³⁴ ; puis le prince Stanislas Radziwiłł en donne une traduction intégrale en polonais en 1586³⁵ ; il semble enfin qu'une version en ukrainien en ait aussi été réalisée³⁶. Il ne restait plus qu'à mettre l'ouvrage à la disposition des Grecs eux-mêmes, en proposant une version en grec vulgaire plus facilement compréhensible que l'édition originale. C'est chose faite en 1628, grâce aux soins de Jean-Mathieu Caryophyllis³⁷ ; mais, pour la première fois, cette *Défense du concile de Florence* n'est désormais plus attribuée au patriarche Gennadios : avec elle, on abandonne donc le temps des apocryphes pour entrer dans l'ère d'une bien étrange polémique.

b. LA POLÉMIQUE

Comme l'indique le titre même qu'il donne à sa traduction de la *Défense du concile de Florence*, Jean-Mathieu Caryophyllis s'inscrit en faux contre l'édition

31. Voir PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*, p. 30-38.

32. Voir Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani Defensio quinque capitum, quae in sancta & œcumenica Florentina Synodo continentur, [éd. F. BENVOLGIENTI], Rome 1579.

33. Sur ces événements, voir WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union*, p. 450-454 ; POLČIN, S., *Une tentative d'Union au xvi^e siècle : la mission religieuse du père Antoine Possevino, s.j. en Moscovie (1581-1582)*, Rome 1957, p. 64-67 ; PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »*, p. 93-96.

34. Voir Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani De primatu papae, [éd. A. POSSEVINO], Vilnius 1582.

35. Voir Gennadiivsa przezwiśkiem Scholarivsa patriarchy Carogrodzkiego, O iednym, prawdziwym y naywieszszym w Kościele P. Chrystusowym Pasterzu, po Grecku napisana rosprowa. A teraz na Polskie przez I. X. M. Pana P. Stanisława Radziwiłła... przetłumaczona, Vilnius 1586.

36. Voir WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union*, p. 452-453.

37. Voir 'Ερμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων [éd. CARYOPHYLLIS]. Sur Jean-Mathieu Caryophyllis, voir PALMIERI, A., Caryophyllis, Jean-Mathieu, dans *DTC*, 2/2, 1923, col. 1813-1815. Né en Crète vers 1565, Caryophyllis a fait ses études au collège grec de Rome, avant d'y devenir lui-même enseignant ; il est mort à Rome en 1635.

de 1577, qui, selon ses propres termes, attribuait « mensongèrement » l'œuvre au patriarche Gennadios : marque louable d'honnêteté de la part d'un Crétois passé au service du pape, sera-t-on tenté de penser. Mais en rectifiant une erreur, Caryophyllis en commettait une plus grande encore, qui allait provoquer la confusion pendant encore un siècle dans les rangs des érudits occidentaux. Selon Caryophyllis en effet, la *Défense* n'était assurément pas l'œuvre du patriarche Gennadios, mais elle pouvait éventuellement être celle de Scholarios, selon l'autre nom que fournissaient les souscriptions des manuscrits. Il fallait de toute façon se rendre à l'évidence : Gennadios Scholarios et Georges Scholarios, tous deux théologiens byzantins, étaient deux individus distincts.

La théorie des Scholarios multiples

C'est dans la préface de sa traduction que Jean-Mathieu Caryophyllis expose ses conclusions³⁸. Notons que son objectif principal reste la défense de l'œcuménicité du concile de Florence et le combat pour que les Grecs la reconnaissent ; mais il se prononce aussi au passage sur la question de l'attribution du texte qu'il traduit. Selon lui, les contradictions qui existent entre la *Défense du concile de Florence* et les textes antiunionistes de Scholarios interdisent que ce dernier soit l'auteur de tous ces écrits. Caryophyllis remarque d'ailleurs que certains indices ne plaident pas pour l'attribution de la *Défense* au patriarche de Constantinople, mais plutôt à un clerc crétois. Il conclut que ceux qui ont fait de Scholarios l'auteur de la *Défense* ont, soit par « ignorance », soit par « perfidie », dressé le portrait fallacieux d'un Grec d'abord partisan de l'Union avec Rome, devenu par la suite hostile au décret florentin³⁹.

Nulle palinodie pourtant de la part du premier patriarche orthodoxe sous la domination ottomane d'après Caryophyllis : celui qu'il faut selon lui appeler Gennadios Scholarios a toujours été un adversaire résolu de l'Union. Ce Scholarios-ci était en effet l'élève de Marc d'Éphèse et il se montrait, tout comme son maître, très hostile aux Latins ; il n'est pas parti pour le concile avec la délégation byzantine, mais est devenu moine à Constantinople sous le nom de Gennadios, avant d'être choisi pour assumer la fonction de patriarche sous Mehmed II. Dans l'hypothèse de Caryophyllis, l'autre Scholarios en revanche est un authentique latinophile : c'est lui qui a accompagné Jean VIII en Italie et qui a appelé ses compatriotes à se rallier à l'Union ; il est resté toute sa vie un laïc au service de l'empereur et s'est éteint peu avant la chute de Constantinople⁴⁰. Tout est dit en quelques phrases : Caryophyllis ne cherche nullement à démontrer sa thèse, il la présente plutôt comme une évidence, fondée sur l'idée qu'une même personne ne peut avoir développé tour à tour des raisonnements opposés.

38. Voir *Ἑρμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων* [éd. CARYOPHYLLIS], p. e 3-[e 4].

39. *Ibid.*, p. [e 4] : « et qui primum huic operi nomen Gennadii praefixerunt, profecto vel summa ignorantia, vel summa perfidia ducti sunt, ut simplicioribus imponerent, opinionemque infererent, Scholarium Synodo amicum extitisse postea hostem ; ac proinde Synodum non esse recipiendam ». Les textes antiunionistes de Scholarios dont disposait Caryophyllis n'étaient pas datés, si bien qu'il pouvait les croire postérieurs à son patriarcat.

40. Voir *ibid.*, p. e 3.

Il trouve quelques décennies plus tard un contradicteur virulent en la personne d'un autre Grec catholique, Léon Allatius⁴¹. Ce polémiste infatigable, qui use sa plume tant à contredire les protestants qu'à exalter les orthodoxes unionistes, reste convaincu que la *Défense du concile de Florence* est bien de Scholarios, ou plutôt du patriarche Gennadios. Il s'en explique dans son ouvrage paru à Cologne en 1644, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*⁴². Allatius a lu Caryophyllis et a été ébranlé par ses assertions. Il reprend l'argument décisif de ce dernier quant à l'existence de deux Scholarios distincts, l'un partisan des Latins et l'autre défenseur de l'orthodoxie⁴³. Mais il ne procède pas au même découpage que son devancier : selon lui, le Scholarios favorable à la doctrine romaine est allé au concile en Italie, a continué par la suite d'écrire en faveur de l'Union, n'est pas mort avant la chute de Constantinople, comme le prétendait Caryophyllis, mais a été élu, alors qu'il était laïc, patriarche après la conquête turque, a exercé cette fonction durant cinq ans et a fini ses jours dans un monastère près de Serrès. De son côté, Gennadios Scholarios était un ami de Marc d'Éphèse, hostile durant toute sa vie aux Latins ; il était malade au moment du concile, c'est pourquoi il ne s'y est pas rendu ; il est rapidement devenu moine et a lutté contre l'Union à Constantinople. Allatius émet même l'hypothèse qu'il ait pu exister un troisième individu distinct des deux autres en la personne de Georges Cortesius [sic] Scholarios, mais il ne s'avance pas plus loin sur ce point⁴⁴.

Allatius cite un bon nombre de sources pour étayer ses affirmations, en particulier les chroniques du xvi^e siècle : c'est évidemment d'elles qu'il tire la durée de cinq années assignée au patriarcat de Scholarios. Il extrait aussi du Pseudo-Sphrantzes une information essentielle à sa démonstration : selon cette source en effet, Scholarios était encore laïc lorsqu'il a été intronisé patriarche, et c'est seulement à l'occasion de son élévation sur le trône patriarcal qu'il a changé son nom pour adopter celui de Gennadios⁴⁵. Allatius en déduit que Gennadios Scholarios, l'opposant à l'Union qui était déjà moine et se nommait déjà Gennadios avant la chute de Constantinople, ne peut pas être devenu patriarche⁴⁶ : il en résulte que le patriarche doit nécessairement être le Scholarios unioniste. C'est en réalité la grande différence qui oppose Allatius à Caryophyllis : Allatius revendique la figure du patriarche et voit en lui un authentique allié de Rome, alors que son prédécesseur acceptait de le ranger parmi les orthodoxes hostiles aux Latins.

Sa démonstration permet à Allatius de poursuivre en s'intéressant aux œuvres du patriarche. Comme il trace une continuité parfaite entre le Scholarios présent au concile, qui a exhorté ses compatriotes à faire l'Union, et le patriarche

41. Sur ce personnage, voir PETIT, L., Allatius, Léon, dans *DTC*, 1, 1909, col. 830-833. Léon Allatius, né à Chio en 1586 et mort à Rome en 1669, a été élève du collège Saint-Athanase de Rome. Travaillant ensuite pour la Bibliothèque vaticane, il a réuni, édité et commenté, selon les méthodes de son époque, un grand nombre de textes contenus dans des manuscrits inédits, portant notamment sur la controverse religieuse entre les Églises catholique et orthodoxe.

42. Voir ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis*, p. 959-979. Voir une version légèrement différente du même texte dans ALLATIUS, *De Georgiis*, p. 760-786.

43. Voir ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis*, p. 960-961.

44. Voir *ibid.*, p. 961-964.

45. Voir PSEUDO-SPHRANTZES, *Chronique*, p. 446.

46. Voir ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis*, p. 964.

Gennadios, défenseur du décret florentin, le polémiste n'a aucune difficulté à accepter comme authentiques tous les textes prolatins attribués à Scholarios. Il revient donc sur les arguments avancés rapidement par Caryophyllis pour les démontrer un à un : que l'auteur de la *Défense du concile de Florence* s'adresse aux Crétois n'est en rien probant, le patriarche pouvait tout à fait citer nommément les Crétois ; qu'il semble n'avoir pas participé aux sessions conciliaires n'a rien d'étonnant non plus, dans la mesure où Scholarios, encore laïc en 1439, ne jouait qu'un rôle secondaire dans les discussions officielles⁴⁷. Allatius souligne en revanche que le traité comporte dans son dernier chapitre des allusions très claires à la chute de Constantinople : Scholarios, qui a vécu l'événement de près, est le plus susceptible d'y faire ainsi référence ; mieux, il se trouve dans la *Turcograecia* de Martin Crusius une lettre de lamentation sur la chute de Constantinople, attribuée par Théodose Zygomalas au patriarche Gennadios ; or elle reprend des passages du dernier chapitre de la *Défense du concile de Florence*⁴⁸. La conclusion d'Allatius est sans appel : le patriarche Gennadios, auteur des trois discours à Florence, de la *Défense du concile de Florence* et du dialogue avec Mehmed II, était un véritable partisan de l'Union des Églises.

Cette thèse défendue bec et ongles par Allatius a certes de quoi séduire les catholiques militants, mais, même dans leur camp, elle est assez vite remise en cause. Le premier contradicteur d'Allatius s'attaque à lui pour ainsi dire latéralement, car l'objet de son ouvrage est fort éloigné de la personne de Scholarios. Richard Simon, exégète reconnu de la seconde moitié du xvii^e siècle, polémique avec un anglican à propos de la question de la transsubstantiation⁴⁹. Dans le débat qui les oppose, les deux parties se réclament l'une et l'autre de leur proximité avec les orthodoxes, pour mieux affirmer l'authenticité de leur propre christianisme⁵⁰. Richard Simon est ainsi amené à citer le patriarche Gennadios, car, dans l'un de ses sermons, celui-ci emploie le terme *μετουσίωσις*, équivalent exact de « transsubstantiation »⁵¹. À cette occasion, l'auteur fait un excursus à propos de Scholarios, dans lequel il démontre qu'il n'a évidemment existé qu'un seul personnage de ce nom à Byzance au xv^e siècle, celui qui est ensuite devenu moine sous le nom de Gennadios, puis patriarche après 1453⁵². Richard Simon se fonde sur les souscriptions de manuscrits pour avancer de telles affirmations : il a

47. Voir *ibid.*, p. 969-971.

48. Voir *ibid.*, p. 972. L'extrait de lettre donné par Théodose Zygomalas se trouve dans CRUSIUS, M., *Turcograeciae libri octo a Martino Crusio*, Bâle 1584, p. 100 ; pour le passage correspondant de la *Défense du concile de Florence*, voir PG 159, col. 1368C-1369C. Les deux textes présentent quelques variantes, mais la lettre étant à l'évidence tirée du traité, il est sûr qu'elle est bien de Jean Plousiadènos.

49. Sur Richard Simon, voir MOIJEN, A., Simon, Richard, dans DTC, 14/2, 1941, col. 2094-2118 : cet oratorien français, né en 1638 et mort en 1712, est considéré comme le fondateur de l'exégèse critique de la Bible. L'ouvrage qui l'oppose à un anglican est le suivant : SIMON, *Créance de l'Église orientale*.

50. Sur la récupération des orthodoxes dans le cadre de la polémique entre catholiques et protestants, voir BLANCHET, *Question de l'Union*, p. 11-17.

51. Voir SIMON, *Créance de l'Église orientale*, p. 40. Voir SCHOLARIOS, *Sermon sur la sainte Eucharistie*, I, p. 123-136 et p. XLV-XLVI. Scholarios emploie à plusieurs reprises le terme *μετουσίωσις*, en particulier *ibid.*, p. 126²⁴.

52. Voir SIMON, *Créance de l'Église orientale*, p. 48-65.

consulté plusieurs des manuscrits autographes de Scholarios conservés à la bibliothèque royale, à Paris, et atteste que les signatures Georges Kourtèsès, Georges Scholarios, Gennadios Scholarios et Gennadios le patriarche appartiennent au même individu ; plus encore, la souscription du *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* (1445) lui permet de soutenir que Georges Scholarios, conseiller de l'empereur, était bien un antiunioniste patenté dès avant la chute de Constantinople⁵³. Cette conclusion n'émeut guère Richard Simon : que le patriarche Gennadios ait été unioniste ou non, il est bien le porte-parole de son Église lorsqu'il parle, comme les catholiques, de transsubstantiation.

À sa suite, Eusèbe Renaudot tente de rectifier les erreurs qui se sont accumulées à propos de Scholarios⁵⁴ ; de la même façon que Richard Simon, il est amené à s'intéresser au théologien byzantin par le biais de la polémique vis-à-vis des protestants, puisqu'il choisit d'éditer une série d'écrits orthodoxes portant sur l'eucharistie, parmi lesquels figurent plusieurs homélies de Scholarios⁵⁵. Dans un long commentaire intitulé *Ad Gennadii homiliam De corpore & sanguine Domini nostri J. C. Dissertatio*, Renaudot livre une biographie corrigée du personnage et dépouillée des inventions de Caryophyllis et d'Allatius, qu'il contredit sans ménagement⁵⁶. Il invalide notamment l'argument d'Allatius selon lequel Scholarios aurait été encore un laïc au moment de son élection comme patriarche : sur la base des manuscrits parisiens, mais aussi du chroniqueur Doukas, Renaudot prouve que Scholarios portait déjà le nom de Gennadios avant son patriarcat, ce qui réduit à néant toute la démonstration d'Allatius⁵⁷. Selon l'érudit français, Scholarios était bien partisan de l'Union à l'époque du concile, mais il a changé d'opinion pratiquement dès son retour à Constantinople⁵⁸. Il en résulte que l'authenticité des œuvres qui lui sont attribuées est discutable : en ce qui concerne les trois discours prononcés à Florence, il se peut qu'il en soit l'auteur, mais il est difficile de le prouver ; quant à la *Défense du concile de Florence*, il n'a pu l'écrire qu'en Italie ou dès son retour, avant de changer de camp – mais les allusions à la chute de Constantinople que le traité renferme ne s'expliquent alors d'aucune façon, et il faut les tenir pour des interpolations⁵⁹. En réalité, Renaudot est tout à fait sceptique à l'égard de cette *Défense du concile de Florence* : bien que catholique convaincu, il ne cherche pas à toute force à en attribuer la paternité à

53. Pour la description qu'il donne des œuvres de Scholarios, voir le Catalogue qu'il dresse à la fin de son ouvrage : *ibid.*, p. 278-290.

54. Sur Eusèbe Renaudot, voir CARREYRE, J., Renaudot, Eusèbe, dans DTC, 13/2, 1937, col. 2381-2383. Eusèbe est le petit-fils de Théophraste Renaudot, le fondateur du premier quotidien français, la *Gazette de France*. Né en 1648 et mort en 1720, il a fait une carrière littéraire, mais s'est intéressé surtout aux questions religieuses, aux côtés de ses amis jansénistes ; il a étudié en particulier les liturgies orientales.

55. Voir RENAUDOT, *Gennadii homiliae*.

56. Voir la *Dissertatio* de l'ouvrage précédent, reprise dans FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, X, p. 343-381. Voir en particulier *ibid.*, p. 344-360.

57. Voir *ibid.*, p. 351 : « mox enim Gennadius vocari coepit, atque adeo antequam Patriarcha designaretur, contra quam ex Malaxo Historia Politica et quibusdam aliis autoribus docuit Allatius. Quo solo argumento, etsi nullius ponderis, totam de duobus Gennadiis disputationem superstruxit ».

58. Voir *ibid.*, p. 362.

59. Voir *ibid.*, p. 367-368.

Scholarios et admet que les écrits du patriarche ne servent résolument pas la cause romaine.

La contre-offensive grecque

Les savants grecs ont connaissance de la polémique qui se développe en Occident autour de la figure de Scholarios ; ils font parfaitement le lien entre les manœuvres de récupération posthume du patriarche en faveur de l'unionisme et les tentatives « papistes » de conversion des orthodoxes au catholicisme à la même époque, aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles⁶⁰. Ils prennent donc le contre-pied des propagandistes romains en utilisant la même arme qu'eux, la publication de textes.

La première édition d'œuvres antiunionistes de Scholarios est entreprise par Nicodème Métaxas, sous le patriarcat de Cyrille Loukaris, au début du ^{xvii}^e siècle. Ce moine de Céphalonie rapporte de Londres du matériel d'imprimerie et installe pour la première fois des presses grecques à Istanbul en 1627⁶¹. En une année, avant que l'outil ne soit détruit par les autorités, il fait paraître trois ouvrages antilatins, composés pour l'essentiel de traités polémiques byzantins⁶². L'un de ces livres contient le *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*⁶³, œuvre rédigée par Scholarios en 1445, à la suite des entretiens qu'il a eus avec un théologien latin⁶⁴ : Scholarios y développe une argumentation très complète à l'encontre de la doctrine latine sur la procession de l'Esprit. Le traité est appelé par Nicodème Métaxas « le refuge de l'orthodoxe »⁶⁵, qualificatif tout à fait indicatif de la manière dont cet éditeur considère Scholarios. Il le présente au reste dans sa préface comme un défenseur de la piété, devenu, par décision de Dieu, le premier patriarche après la chute de Constantinople⁶⁶ : ce portrait est en totale adéquation avec l'image traditionnelle de Scholarios dans le monde orthodoxe.

L'éditeur suivant, à la toute fin du ^{xvii}^e siècle, travaille dans le même esprit, tout en étant plus impliqué encore dans la polémique avec les Occidentaux. Dosithée Notaras, patriarche de Jérusalem de 1669 à 1707⁶⁷, a publié plusieurs compilations d'écrits orthodoxes destinées à répondre à la propagande uniatiste des catholiques. Il insère des œuvres de Scholarios dans son deuxième *Tome*, le

60. Voir BLANCHET, *Question de l'Union*, p. 17-23.

61. Voir RUNCIMAN, *Great Church*, p. 271-273.

62. Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique xvii*, I, p. 234-243, n° 166, 167 et 168.

63. Voir *ibid.*, p. 237-240, n° 167 ; voir aussi l'introduction de M. Jugie dans SCHOLARIOS, II, p. II-III. Cette compilation parue à Istanbul en 1627 contient des œuvres de Grégoire Palamas sur la procession de l'Esprit, le traité de Scholarios et un dialogue de Maxime Margounios sur le même sujet ; l'ouvrage n'est pas doté d'un titre global.

64. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 1-268.

65. Voir [NICODÈME MÉTAXAS (éd.)], *Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου τὸ σύνταγμα: ἐπιγραφόμενον Ὁρθόδοξου Κατατύγιον. Τοῦ ὕστερον γενομένου Γενადίου [sic] μοναχοῦ*, [Istanbul 1627].

66. Voir l'épître dédicatoire de Nicodème Métaxas en tête du volume précédent, reprise partiellement par E. Legrand : ὁ διάπυρος ζηλωτὴς τῆς εὐσεβείας καὶ νέος Ἡλίας ἀναφανεὺς ἡμῖν, Γεώργιος ὁ Σχολάριος, ὁ προνοίᾳ θεοῦ πρῶτος πατριάρχης χρηματίσας τῇ Κωνσταντινίου, μετὰ τὴν ταύτης ἀλώσειν (LEGRAND, *Bibliographie hellénique xvii*, I, p. 238).

67. Sur ce personnage, voir tout récemment TODT, K.-P., Dositheos II. von Jerusalem, dans CONTICELLO, *Théologie byzantine*, II, p. 659-720.

*Τόμος ἀγάπης*⁶⁸ : ce sont, pour l'essentiel, *Contre les partisans d'Acindyne* (1445), le *Troisième traité sur la procession du Saint-Esprit* (1449), la *Brève apologie des antiunionistes* (1450) et *Contre la simonie* (1451)⁶⁹. Parmi ces écrits de Scholarios, les trois premiers sont hostiles à la doctrine latine, et il n'est pas indifférent qu'ils datent tous d'avant la chute de Constantinople : Dosithée veut montrer que celui qui est devenu le patriarche Gennadios combattait les erreurs des Latins dès les années 1440. Dans ses *Prolégomènes*, sorte d'introduction placée en tête des éditions de textes, Dosithée revient sur le sort que les érudits de l'entourage pontifical ont fait à Scholarios⁷⁰ : il résume la thèse d'Allatius et la réfute à l'aide de citations diverses, dont certaines tirées de Scholarios lui-même. Selon lui, les œuvres qu'il édite prouvent incontestablement que Scholarios était antilatin et palamite, et qu'il a participé à la lutte contre l'Union aux côtés de Marc d'Éphèse. Et Dosithée d'en conclure que le seul Georges-Gennadios Scholarios qui a jamais existé n'est en aucun cas l'auteur d'écrits favorables à la doctrine romaine, lesquels sont « des faux » fabriqués par les Latins⁷¹. Alors que, jusqu'à cette période, les Grecs admettaient que Scholarios ait pu d'abord être favorable à l'Union et changer ensuite d'avis pour revenir à une stricte orthodoxie⁷², Dosithée introduit l'idée que Scholarios n'a jamais été, à quelque degré que ce soit, partisan des Latins, si bien que toutes les œuvres que les Occidentaux lui attribuent en ce sens doivent être considérées comme des apocryphes. La manœuvre de récupération du patriarche par les catholiques produit donc exactement l'inverse de l'effet recherché, puisque, désormais, toute trace d'unionisme dans les écrits de Scholarios est suspecte de falsification.

Dans la droite ligne de Dosithée, A. Dēmētrakopoulos défend au ^{xix}^e siècle l'image d'un patriarche au-dessus de tout soupçon. Dans son ouvrage intitulé *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, où il recense tous les Grecs qui se sont montrés fidèles à leur nation et à leur foi, Dēmētrakopoulos fait une large place à Scholarios⁷³ : il dresse un rapide historique de la polémique close d'un côté par Eusèbe Renaudot et de l'autre par Dosithée de Jérusalem, pour en venir à la question désormais centrale de la versatilité prétendue de Scholarios⁷⁴. À l'aide de citations de

68. Voir DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος ἀγάπης*, p. 239-315 ; voir aussi LEGRAND, *Bibliographie hellénique xvii*, III, p. 54-59, n° 681. Les deux autres compilations de Dosithée, intitulées *Τόμος καταλλαγῆς* et *Τόμος χαρᾶς*, ont été publiées respectivement en 1694 et 1705.

69. Voir SCHOLARIOS, *Contre les partisans d'Acindyne*, III, p. 204-228 ; SCHOLARIOS, *Troisième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 458-495 ; SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 77-100 ; SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 239-251.

70. Voir DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος ἀγάπης*, p. 21-22.

71. Voir *ibid.*, p. 22 : συμπεραίνομεν λοιπὸν ὅτι εἰς τὴν ὁ Σχολάριος καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Γεννάδιος, καὶ οἱ λόγοι Γεωργίου καὶ Γενναδίου ὑπὲρ Λατίνων εἰσὶ νόθοι καὶ Λατίνων πλαστοῦργημα, οὐκ εἶπε δὲ εἰς τὰ ὅσα ἔγραψε κατὰ Λατίνων ἀνατροπὴν ὧν ἔγραψε ὑπὲρ Λατίνων, ἐπειδὴ οὐδέποτε ἔγραψε ὑπὲρ Λατίνων.

72. Jean-Mathieu Caryophyllis atteste que, de son temps, les Grecs qui refusent les conclusions du concile de Florence invoquent le changement d'opinion de la majorité des membres de la délégation byzantine, qui ont dénoncé le décret d'Union lorsqu'ils sont rentrés à Constantinople ; or l'un des exemples de palimodie qu'ils citent eux-mêmes n'est autre que Scholarios : voir *Ἑρμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων* [éd. CARYOPHYLLIS], p. d 2.

73. Voir Dēmētrakopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, p. 110-118.

74. Voir *ibid.*, p. 113.

Syropoulos et de Scholarios lui-même, il montre que ce dernier s'est toujours rangé du côté des antiunionistes, même si, durant le concile, il a tenté, vainement d'ailleurs, de trouver un compromis acceptable par les Byzantins⁷⁵. La pureté de la foi de Scholarios n'est donc pas compromise, et Dēmētrakopoulos peut classer le patriarche parmi les défenseurs incorruptibles de l'orthodoxie.

La polémique autour de la figure de Scholarios ne faiblit pas jusqu'à la fin du XIX^e siècle, d'autant que la question de l'Union devient alors un enjeu à la fois confessionnel et national entre historiens grecs et occidentaux. Chaque camp reste sur ses positions : pour les catholiques, Scholarios est un inconstant qui a été gagné au fanatisme par Marc d'Éphèse ; pour les Grecs au contraire, il a fait preuve d'une fidélité infrangible à sa foi et à son peuple, sans que les circonstances aient en quoi que ce soit influé sur ses positions.

C. DES TENTATIVES D'ÉLUCIDATION

Alors que les opinions restent à ce point tranchées entre catholiques et orthodoxes, les plus notables avancées viennent de la science historique allemande : les savants protestants sont moins impliqués que les autres dans le débat, et, par ailleurs, ils bénéficient des progrès méthodologiques accomplis par leurs collègues, en histoire antique notamment. Ils sont donc les premiers à soumettre les textes à une véritable étude critique. Après quelques initiatives inégales⁷⁶, le coup d'envoi est lancé par T. Frommann, juste après le concile Vatican I (1870). À cette occasion en effet, les décisions du concile de Florence concernant l'infailibilité pontificale avaient été invoquées par les catholiques, de sorte que les conclusions de 1439 avaient encore une fois retrouvé une intense actualité⁷⁷. T. Frommann consacre en 1872 un ouvrage très novateur à l'étude des sources historiques du concile, dans lequel il examine l'une après l'autre les différentes versions de l'événement livrées par les contemporains⁷⁸ ; cette démarche l'amène à étudier en premier lieu l'authenticité des sources, puis à en comparer la fiabilité et la valeur relative. Il consacre un chapitre entier aux œuvres de Scholarios⁷⁹, plus précisément aux trois ou quatre discours que celui-ci est censé avoir prononcés devant les métropolitains grecs en 1439. À l'issue d'une démonstration rigoureuse, T. Frommann estime que trois seulement de ces quatre discours ont une chance d'être authentiques⁸⁰. Quelques années plus tard, son compatriote J. Dräseke propose une rapide synthèse biographique sur Scholarios, dans laquelle il se penche en particulier sur le problème de l'attitude du

75. Voir *ibid.*, p. 113-114. Dēmētrakopoulos évoque la *Formule de conciliation proposée par Scholarios*, citée intégralement par Syropoulos et donc considérée comme authentique par les Grecs ; il ne s'agit pas à proprement parler d'un texte unioniste. Voir SCHOLARIOS, *Formule de conciliation*, I, p. 375 ; voir *infra* chapitre VI.1.

76. Voir par exemple GASS, W., *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau 1844. L'auteur édite quelques textes d'une manière qui préfigure la méthode de l'édition critique, mais, dans le même temps, il reprend un apocryphe tel que le dialogue de Scholarios avec Mehmed II.

77. Voir notamment ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 16-18.

78. Voir FROMMANN, *Kritische Beiträge*.

79. Voir *ibid.*, p. 86-104.

80. Voir *infra* chapitre VI.1.

Byzantin à l'égard de l'Union⁸¹ : il conclut à une évolution rapide de Scholarios vers l'antiunionisme, mais, de façon caractéristique, il le fait en citant systématiquement ses sources, les divers écrits de Scholarios.

L'étude des textes devient donc primordiale, et cette assertion se vérifie particulièrement dans le cas de Scholarios pour deux raisons : en premier lieu, le débat tri-séculaire autour de l'unionisme de Scholarios ne peut être résolu que par un travail sérieux quant à l'authenticité des écrits qui lui sont attribués ; d'autre part, en cette fin du XIX^e siècle, les historiens qui s'intéressent à Scholarios sont de plus en plus conscients qu'ils ne connaissent pas l'intégralité de son œuvre : celle-ci est en effet éditée de manière très incomplète, et nombre de textes ne sont accessibles que dans les manuscrits, eux-mêmes dispersés dans toute l'Europe. Un premier travail d'identification est effectué en 1896 par T. Évangélidès dans le cadre de sa biographie de Scholarios⁸² : l'auteur répertorie toutes les œuvres inédites du patriarche en dressant la liste des bibliothèques où elles se trouvent. Mais l'étape décisive reste bien sûr la publication des œuvres de Scholarios : deux éditions paraissent à quelques décennies d'intervalle, la première mise en œuvre par l'éru-dit grec S. Lampros⁸³ et la seconde réalisée par une équipe associant des assomp-tionnistes français et un byzantiniste grec⁸⁴.

S. Lampros insère sa publication des écrits de Scholarios dans la série d'ouvrages qu'il consacre aux documents liés à l'histoire du Péloponnèse à l'époque des Paléologues. Il souligne lui-même l'incongruité d'une édition de Scholarios dans ce cadre, mais la justifie par un argument nouveau, qui tient à l'importance historique du personnage : selon lui, nul ne peut comprendre l'histoire byzantine sous les règnes de Jean VIII et de Constantin XI, pas plus que les premiers temps de la domination ottomane, sans étudier les œuvres de ce protagoniste de premier plan⁸⁵. Cette appréciation, qui émane d'un véritable érudit et non d'un théologien militant, justifie le choix de documents auquel procède Lampros : il réserve une place particulière à la correspondance de Scholarios, intégralement éditée ici de façon critique, alors qu'elle était jusque-là très négligée⁸⁶ ; de même, il est le premier à faire connaître certains éloges funèbres composés par Scholarios en l'honneur de hauts personnages de l'État byzantin, qui constituent des sources factuelles de grande valeur⁸⁷. L'approche de Lampros est donc clairement historique, et la part relativement belle qu'il fait aux écrits antiunionistes de Scholarios se justifie par leur contenu politique : cet éditeur ne s'intéresse pas aux traités théologiques que mettaient volontiers en exergue ses prédécesseurs, mais plutôt aux

81. Voir DRÄSEKE, *Zu Georgios Scholarios*, p. 561-580.

82. Voir ÉVANGÉLIDÈS, *Γεννάδιος Β'*, p. 68-103.

83. Voir LAMPROS, *PP*, II. Une première édition de ce volume est parue en 1912 ; elle a été corrigée et republiée par I. K. Bogiatzidès en 1924 : c'est la version que j'utilise.

84. Voir SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*. L'édition des *Œuvres complètes* en huit volumes s'est étendue sur huit années seulement, de 1928 à 1936, mais elle avait été précédée par un long travail préparatoire.

85. Voir LAMPROS, *PP*, II, p. [α'] : [...] οὔτε αἱ πρὸ τῆς ἀλώσεως μετὰ τὴν σύνοδον τῆς Φλωρεντίας ἱστορικαὶ τύχαι τοῦ ἐλληνισμοῦ ἐπὶ τοῦ Ἰωάννου Η' Παλαιολόγου καὶ τοῦ Κωνσταντίνου, οὔτε οἱ μετὰ τὴν πῶσιν τοῦ Βυζαντίου πρῶτοι χρόνοι δύνανται νὰ κατανοηθῶσιν ἄνευ τῆς μελέτης τῶν ἀμέσως ἐνδιαφερόντων αὐτοῦ ἔργων.

86. Voir *ibid.*, p. 182-324.

87. Voir *ibid.*, p. 3-13, 28-39, 40-51.

lettres ouvertes adressées par Scholarios à divers hauts dignitaires pour les rallier à sa cause. L'édition réalisée par S. Lampros apparaît comme un point de départ essentiel permettant une étude approfondie de l'action de Scholarios, le personnage étant pour la première fois resitué dans son environnement et replacé dans le contexte précis où il a vécu.

Ce travail pionnier a été apprécié et utilisé par ses successeurs immédiats, les responsables de l'édition des *Œuvres complètes* de Scholarios, L. Petit, M. Jugie et X. A. Sidéridès : venons-en donc à la genèse de cet ambitieux projet. Le promoteur en est Louis Petit, directeur du Centre d'études byzantines des assomptionnistes, qui s'était installé à partir de 1895 dans la banlieue d'Istanbul⁸⁸. Les assomptionnistes avaient pour mission de préparer une nouvelle Union des Églises, dans un total respect de la diversité des rites, selon le mot d'ordre des souverains pontifes depuis Léon XIII ; leur œuvre scientifique devait donc leur permettre *in fine* de comprendre quels étaient les obstacles qui empêchaient le retour des orthodoxes vers l'Église romaine, de manière à les aplanir autant que possible⁸⁹. Le choix de publier l'œuvre intégrale de Scholarios s'inscrit dans cette problématique : ce personnage controversé offrait en effet une matière exceptionnelle à qui voulait pénétrer l'opinion des Byzantins à propos de l'Union ; notons du reste que L. Petit arrivait aux écrits de Scholarios après avoir édité ceux de Marc d'Éphèse. La collaboration des religieux catholiques avec un savant orthodoxe pouvait être un gage de neutralité confessionnelle, le but affiché de l'entreprise étant exclusivement scientifique. Malgré tout, la prédilection des éditeurs catholiques pour les textes unionistes byzantins se ressent quelque peu au fil des huit volumes, en particulier dans certaines préfaces⁹⁰.

L'édition des *Œuvres complètes* est une étape essentielle de la recherche sur Scholarios : réalisée par des hellénistes chevronnés, sur la base de très nombreux manuscrits, elle répond à des critères élevés d'exigence scientifique. À soixante-dix ans de distance, il est évident que des manques deviennent perceptibles : la tradition manuscrite demanderait à être réexaminée de manière plus fine et, si possible, exhaustive ; l'édition, dans l'ensemble excellente, est par endroits mal ponctuée, ce qui peut conduire le lecteur à des contresens ; les datations des textes ont parfois besoin d'être revues ; le classement des œuvres est contestable ; enfin l'absence totale de traductions rend l'accès aux écrits de Scholarios encore difficile. Au crédit des éditeurs, il faut souligner cependant que le travail effectué sur les manuscrits autographes, en particulier le déchiffrement de toutes les notes ajoutées par Scholarios en marge de ses écrits, n'a été contesté par aucun historien⁹¹ ; plus généralement, nombre de textes autobiographiques de Scholarios ont été édités pour la première fois dans le cadre de ce projet, apportant des éléments

88. Voir FAILLER, A., Le centenaire de l'Institut byzantin des Assomptionnistes, *Revue des études byzantines* 53, 1995, p. 5-40. Voir aussi LAURENT, V., L'œuvre scientifique de Mgr. Louis Petit (1868-1927), dans *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, p. VII-XXVIII, ici p. XIX-XX.

89. Voir BLANCHET, *Question de l'Union*, p. 23-33.

90. Les préfaces de M. Jugie ont été reprises dans une série d'articles, ainsi que dans JUGIE, *Scholarios, Georges*, col. 1521-1570.

91. Les éditeurs font parfaitement le départ entre les notes et les souscriptions autographes de Scholarios, qui apportent souvent des renseignements précieux sur la date et le lieu de composition d'un texte, et les diverses notes dues à des copistes ultérieurs, la plupart du temps sans valeur pour l'historien.

nouveaux essentiels sur la vie et sur les opinions du personnage⁹² ; finalement, à une exception près peut-être⁹³, aucun texte n'a échappé au recensement des éditeurs⁹⁴.

Le reproche que risque d'encourir cette entreprise tient, sans grande surprise, à l'inclusion d'écrits controversés de Scholarios au sein de ses *Œuvres complètes*. Les apocryphes étudiés un peu plus haut ne figurent naturellement pas dans les volumes publiés par les assomptionnistes, mais les quatre discours attribués à Scholarios lors du concile sont bien présents, de même qu'un autre écrit contesté, la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*⁹⁵. L'authenticité de ces textes n'étant pas absolument prouvée, il est délicat de vouloir en tirer des conclusions, comme le répète à l'envi T. Zèsès, qui va de ce fait jusqu'à qualifier les éditeurs de représentants de « la recherche papiste »⁹⁶. L'accusation est tout à fait exagérée, puisque L. Petit et M. Jugie ne cherchent pas à faire artificiellement de Scholarios un unioniste ; ils soulignent seulement ce qui, dans ses œuvres, relève de tendances prolatines, de même qu'ils éditent et exposent aussi en détail le contenu de ses traités hostiles à la doctrine romaine et de ses œuvres polémiques. Cependant il est vrai que les *Compléments à la biographie de Scholarios* apportés par M. Jugie dans le dernier volume des *Œuvres complètes*⁹⁷ témoignent d'une approche par trop hâtive du problème de la position de Scholarios à l'égard de l'Union. En s'appuyant sur trois œuvres, par ailleurs datées de manière très approximative⁹⁸, M. Jugie affirme que Scholarios est allé, dans sa jeunesse,

92. Il faut citer ici, dans l'ordre chronologique, le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme* (SCHOLARIOS, I, p. 376-389), la *Lettre sur la prise de Constantinople* (SCHOLARIOS, IV, p. 211-231), la *Lettre pastorale sur sa démission* (SCHOLARIOS, IV, p. 231-233), la *Lamentation de Scholarios sur les malheurs de sa vie* (SCHOLARIOS, I, p. 283-294) et l'*Apologie personnelle* (SCHOLARIOS, IV, p. 264-274). Beaucoup d'autres œuvres sont publiées pour la première fois dans cette édition, par exemple les traductions grecques de traités latins réalisées par Scholarios.

93. Le seul texte inédit attribué à Scholarios et publié après la parution des *Œuvres complètes* est celui qu'a édité C. J. G. Turner en 1958 : voir TURNER, *Another anti-latin work*, p. 337-347. Sur cette lettre dont l'authenticité est incertaine, voir Annexe IV.1.

94. L'œuvre accomplie a été saluée dès les années 1930 par un éminent byzantiniste grec, A. N. Diamantopoulos, même s'il ne partageait pas entièrement le point de vue des éditeurs : voir notamment les comptes rendus qu'il a écrits sur les premier et dernier volumes parus : DIAMANTOPOULOS, A. N., *Ἐπετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 5, 1928, p. 389-392 et 11, 1935, p. 469-474.

95. Voir SCHOLARIOS, *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*, III, p. 476-538. Sur ce texte, voir Annexe IV.1.

96. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 49-51 et 133 : αὐτὰ ἰσχύουν ἀσφαλῶς καὶ διὰ τὰς περὶ Σχολαρίου θέσεις τῶν ἐκδοτῶν τῶν Ἀπάντων αὐτοῦ, ὡς καὶ διὰ τὸ σύνολον σχεδὸν τῆς παπικῆς περὶ τὸν Σχολάριον ἐρεῦνης. T. Zèsès souligne aussi que X. A. Sidéridès, l'éditeur grec des *Œuvres complètes*, émettait déjà les plus grandes réserves sur l'authenticité des quatre discours attribués à Scholarios : voir SCHOLARIOS, I, p. LIV, note 1 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 51-52.

97. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, dans SCHOLARIOS, VIII, p. 33*-47*. Le même texte a été repris dans JUGIE, *Unionisme*, p. 65-86.

98. Il s'agit de la *Grammaire* (SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 351-498), de la *Lettre 15, Au pape Eugène IV* (SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 432-433), et de *Contre le discours de Bessarion* (SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 100-116). On trouvera plus loin de nouvelles propositions de dates pour ces deux derniers textes et une analyse détaillée de l'interprétation qui peut en être donnée : voir *infra* chapitres V.2 et VI.2, et BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 86-91.

jusqu'à soutenir la doctrine latine du *Filioque*⁹⁹ : les textes sont pourtant beaucoup trop complexes et ambigus pour que l'éditeur s'avance aussi loin.

Encore aujourd'hui, il n'existe aucun consensus concernant l'authenticité de certains écrits unionistes de Scholarios. Dans la biographie qu'il lui a consacrée, T. Zèsès conteste non seulement l'attribution à Scholarios des quatre discours prononcés lors du concile et de la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*, mais il rejette aussi le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme*, tandis qu'il considère comme douteuse une partie de sa correspondance, notamment la *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, invoquée par M. Jugie à l'appui de sa thèse¹⁰⁰. Ce doute systématique aboutit à extraire de l'œuvre de Scholarios la plupart des textes qui le font apparaître comme peu ou prou favorable à l'Union. Plusieurs historiens, auteurs de recensions de l'ouvrage de T. Zèsès, ont fortement contesté cette démarche, beaucoup trop systématique et franchement partielle, qui permet à l'auteur d'éviter d'aborder de front la difficulté inhérente aux contradictions des textes¹⁰¹. Selon T. Zèsès en effet, Scholarios aurait eu une attitude parfaitement univoque, sa fidélité absolue à l'orthodoxie et son amitié pour Marc d'Éphèse le conduisant dès l'époque du concile à refuser toute forme de compromis avec les Latins ; l'unionisme de Scholarios serait donc une pure invention de l'historiographie occidentale. Depuis la parution de l'ouvrage de T. Zèsès, peu de chercheurs ont à nouveau étudié de près l'ensemble du dossier. Le travail accompli tout récemment par F. Tinnefeld est d'autant plus utile¹⁰² : il a en effet dressé une liste exhaustive des œuvres de Scholarios, assortie de commentaires à propos des textes les plus litigieux. F. Tinnefeld prend finalement le parti inverse de celui de T. Zèsès en optant pour l'authenticité de toutes les œuvres citées ci-dessus¹⁰³.

L'historiographie grecque des cinquante dernières années est elle-même divisée sur ce problème : tant K. Bonès que M. Pharantos ont pour leur part pris acte des arguments des éditeurs des *Œuvres complètes*, renforcés encore par ceux qu'a développés J. Gill lorsqu'il a lui-même réédité les discours de Scholarios à Florence¹⁰⁴. L'article de K. Bonès sur Scholarios, paru dans la *Θρησκευτική και ήθική έγκυκλοπαιδεία* en 1964¹⁰⁵, a constitué un tournant de ce point de vue, puisque, pour la première fois, un historien grec s'attaquait à la figure presti-

99. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, p. 33*. Voir aussi la traduction que je juge tendancieuse d'un passage de *Contre le discours de Bessarion* dans SCHOLARIOS, III, p. XIII.

100. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 362-405.

101. Voir les recensions suivantes : DARROUZÈS, J., *Revue des études byzantines* 39, 1981, p. 350-351 ; PODSKALSKY, G., *Byzantinische Zeitschrift* 77, 1984, p. 58-60, qui souligne les nombreuses lacunes bibliographiques de l'ouvrage. Il faut signaler cependant que la recension de S. I. Kourousès est tout à fait élogieuse, l'auteur se déclarant entièrement convaincu par les arguments de T. Zèsès : voir KOUROUSÈS, S. I., *Επετηρίς έταιρείας βυζαντινών σπουδών* 44, 1979-1980, p. 440-462.

102. Voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 492-533.

103. Voir *ibid.*, p. 493-494, 507, 514-515, 522-524.

104. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL). Pour les arguments de J. Gill en faveur de l'authenticité de ces textes, voir *infra* chapitre VI.1.

105. Voir BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 271-289. Cet article est repris de BONÈS, K. G., *Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ό Σχολάριος* (ια' 1405-ια' 1475), *Νέα Έστία* 27, 1953, p. 841-854 ; il avait aussi été traduit en allemand dans BONÈS, K. G., *Gennadius Scholarius, der erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454), und seine Politik Rom gegenüber*, *Kyrios N.S.* 1, 1960-1961, p. 83-108.

gieuse du patriarche en le présentant comme un personnage complexe et très ambitieux ; surtout, l'auteur n'hésitait pas à affirmer que Scholarios, lorsqu'il se trouvait en Italie, avait affiché « indubitablement des tendances unionistes »¹⁰⁶ ; K. Bonès enfin ne contestait aucun des textes retenus par les éditeurs des *Œuvres complètes*. Dans le sillage de cet article, les travaux de M. Pharantos sur la théologie de Scholarios se caractérisent par la prise en compte d'un réel changement d'attitude de la part de Scholarios à l'égard de la doctrine latine après le concile de Florence¹⁰⁷. De moindre envergure scientifique, l'ouvrage de M. Antonopoulou s'inscrit dans la même démarche interprétative¹⁰⁸.

Par un biais peu exploité jusqu'alors, la théologie est sans conteste la discipline dans laquelle les recherches récentes ont apporté le plus d'éléments nouveaux concernant Scholarios. Depuis la publication de l'ouvrage fondamental de S. Papadopoulos sur les traductions grecques de Thomas d'Aquin¹⁰⁹, l'attention portée à la réception de la pensée du « Docteur angélique » à Byzance a permis d'enrichir substantiellement la connaissance du climat intellectuel des XIV^e et XV^e siècles. S. Papadopoulos consacre un chapitre entier de son ouvrage à Scholarios, tout en rangeant ce dernier parmi les antithomistes du fait de son désaccord avec Thomas d'Aquin à propos de la procession de l'Esprit¹¹⁰. Après lui, G. Podskalsky, P. Tavardon, A. Eszer et H. C. Barbour sont revenus sur cette question¹¹¹ : H. C. Barbour propose une redéfinition du thomisme byzantin, l'influence de Thomas sur les lettrés byzantins se mesurant, selon lui, par l'utilisation qu'ils font de ses écrits dans leurs propres œuvres, plutôt que par leur pleine adhésion à sa doctrine ; dans cette optique, il considère Scholarios comme un authentique « thomiste byzantin »¹¹². Cette dimension du personnage, même si elle fait encore l'objet de discussions, doit désormais être mise en relation avec ce que l'on sait de la position de Scholarios vis-à-vis de la pensée latine en général : les acquis des théologiens permettent d'élargir la problématique traditionnelle de l'unionisme de Scholarios en étendant le questionnement bien au-delà du seul concile de Florence.

Au travers de ses articles, C. J. G. Turner est le seul à avoir justement tenté d'aborder le personnage de Scholarios de façon plus globale¹¹³ : son projet a d'abord consisté à établir de la manière la plus précise possible la biographie de Scholarios, avant et après la chute de Constantinople, en indiquant exactement quel était son statut à chaque période de sa vie¹¹⁴. À partir de cette base événe-

106. BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 278 : *έν 'Ιταλία ό Σχολάριος έπεδείξατο άναμφιβόλως φίλενωτικών τάσεις και έκ του έμφανούς, πρό παντός όμως έκ των παρασηκνήτων έδρα υπέρ της ένώσεως*.

107. Voir PHARANTOS, *Θεολογία Γενναδίου*.

108. Voir ANTONOPOULOU, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*.

109. Voir PAPADOPOULOS, *Έλληνικά μεταφράσεις*.

110. Voir *ibid.*, p. 150-155.

111. Voir PODSKALSKY, *Rezeption*, p. 305-323 ; TAVARDON, *Georges Scholarios*, p. 57-74 ; ESZER, *Giorgio-Gennadio Scholarios*, p. 185-196 ; BARBOUR, *Byzantine thomism*.

112. Voir BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 56.

113. Voir TURNER, *Career*, p. 420-455. L'auteur donne les références de ses autres articles dans *ibid.*, p. 420, note 5, précisant qu'ils sont tous issus de sa thèse, soutenue à Cambridge en 1965.

114. Voir *ibid.*, p. 420-455.

mentielle relativement sûre, fondée sur les sources, C. J. G. Turner a tenté de cerner la pensée de Scholarios, en tenant le plus grand compte des évolutions possibles du personnage : il a ainsi conclu à un revirement rapide de Scholarios sur la question de l'Union après 1439 et a proposé quelques clés permettant d'en comprendre les raisons¹¹⁵ ; il s'est aussi intéressé aux théories eschatologiques développées par Scholarios, en particulier vers la fin de sa vie¹¹⁶. Outre ces publications, C. J. G. Turner a travaillé sur certains textes douteux de Scholarios¹¹⁷ et sur une source essentielle pour la période du patriarcat de Scholarios, les *Discours* d'Agallianos, qui étaient alors encore inédits¹¹⁸. Dans une historiographie où le ton polémique domine souvent, l'analyse de C. J. G. Turner se singularise par sa complète neutralité confessionnelle : l'auteur ne cherche pas à prouver l'appartenance de Scholarios à un camp ou à un autre, ce qui confère une grande valeur à son raisonnement. Malgré leur très grande richesse cependant, les travaux de C. J. G. Turner souffrent d'une certaine absence d'unité, due en partie à la forme choisie, alors qu'une monographie aurait probablement permis d'établir plus de liens entre les divers aspects étudiés.

La figure de Scholarios, revendiquée tant par les catholiques que par les orthodoxes, a donc suscité depuis cinq siècles d'âpres discussions. Il est vrai que son attitude pendant et après le concile de Florence demeure peu claire, et l'incertitude autour des textes qu'il a peut-être écrits dans cette circonstance empêche d'apporter toute réponse définitive à cette question. Le problème de l'authenticité des œuvres attribuées à Scholarios reste, *in fine*, du ressort d'un philologue, qui aura la lourde tâche d'examiner par le menu toute la tradition manuscrite des divers textes contestés. Mais l'historien peut aussi tenter de se prononcer, à sa manière, en prenant soin d'éviter les pièges dans lesquels sont parfois tombés ses prédécesseurs : ni l'exaltation du mythe, ni la démonstration d'une thèse préétablie ne sont des discours historiques acceptables, et je plaiderai pour ma part pour une ouverture sans *a priori* à la complexité du personnage réel. Cette approche suppose une prise en compte de toutes les dimensions de la personnalité de Scholarios : il n'est guère pertinent, à l'évidence, de s'interroger sur son orthodoxie sans s'intéresser aussi, dans le même temps, à l'homme politique et à l'intellectuel qu'il a été. L'incohérence apparente de ses engagements successifs en matière religieuse peut commencer à trouver un début d'explication si l'on élargit l'angle d'observation et si l'on accepte de croiser les divers facteurs qui pouvaient peser sur ses décisions. Scholarios a vécu une époque compliquée, dense et fertile en événements historiques : il faut essayer d'en restituer toute l'instabilité avant d'émettre un quelconque commentaire sur les choix de l'individu.

PREMIÈRE PARTIE

LE PATRIARCAT

115. Voir TURNER, *George-Gennadius Scholarius and the Union*, p. 83-103.

116. Voir TURNER, *Pages*, p. 346-373.

117. Voir TURNER, *Another anti-latin work*, p. 337-347 ; TURNER, *Oracular interpretation*, p. 40-47.

118. Voir TURNER, *Notes on the works of Theodore Agallianos*, p. 27-35. L'édition faite par C. Patrinélès est parue à Athènes en 1966.

INTRODUCTION

Georges-Gennadios Scholarios a été amené à exercer la fonction de patriarche de Constantinople à un moment critique de l'histoire de l'Église orthodoxe : disparue avec la chute de Constantinople, l'institution ecclésiastique a finalement été restaurée par le conquérant, Scholarios devenant en 1454 le premier patriarche de Constantinople sous la domination ottomane. Durant les premières années qui suivent la chute de l'Empire byzantin, le patriarche et l'ensemble des responsables orthodoxes doivent faire face à des bouleversements considérables, qui dépassent le seul enjeu religieux : pour les Grecs devenus en 1453 sujets du sultan ottoman, toute cette période correspond à une phase d'adaptation rapide à des conditions d'existence nouvelles, et Scholarios apparaît comme l'un de ceux qui ont pensé ces changements et tenté de les accompagner. Pour analyser et comprendre son action au patriarcat de 1454 à 1456, il est nécessaire d'exposer rapidement le contexte politique dans lequel elle prend place, en revenant sur les circonstances qui ont précédé la chute de Constantinople et sur les bouleversements qu'elle a entraînés¹.

L'Empire byzantin au milieu du xv^e siècle ne constitue plus un État fort, capable de faire jeu égal avec les puissances européennes et asiatiques qui l'entourent. Il est réduit à quelques poches territoriales situées exclusivement en Europe, puisque l'Anatolie est entièrement aux mains des Turcs depuis la fin du xiv^e siècle. Même l'une des plus grandes villes de l'Empire, Thessalonique, ne fait plus partie du monde byzantin à partir de 1423, date à laquelle elle est cédée aux Vénitiens, avant d'être conquise par les Turcs en 1430. La région de Constantinople, entre le détroit de Gallipoli et le Bosphore, reste la seule qui soit administrée directement par l'empereur byzantin jusqu'à la veille de la conquête. Les autres territoires grecs sont distribués aux frères de l'empereur, les despotes, et échappent donc à la tutelle du basileus : il s'agit d'abord du littoral de la mer Noire, qui s'étend des détroits jusqu'à Mésembria, formant une bande de terre jalonnée de quelques forteresses ; du côté ouest, un autre despote gère la région de Sélymbria et d'Héraclée, le long de la Propontide. À cette zone territoriale continue s'ajoutent quelques îles, notamment Lemnos, Imbros, Thasos et Samothrace, tandis que le territoire byzantin de loin le plus vaste et le plus riche reste le Péloponnèse, l'ancienne Morée franque presque entièrement reconquise par les

1. Cette rapide présentation événementielle s'inspire principalement des ouvrages suivants : BABINGER, *Mahomet II*, p. 84-260 ; RUNCIMAN, S., *The fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965, p. 73-180 ; SETTON, *Papacy*, II, p. 108-230 ; DIURIC, *Crépuscule*, p. 239-382.

INTRODUCTION

Georges-Gennadios Scholarios a été amené à exercer la fonction de patriarche de Constantinople à un moment critique de l'histoire de l'Église orthodoxe : disparue avec la chute de Constantinople, l'institution ecclésiastique a finalement été restaurée par le conquérant, Scholarios devenant en 1454 le premier patriarche de Constantinople sous la domination ottomane. Durant les premières années qui suivent la chute de l'Empire byzantin, le patriarche et l'ensemble des responsables orthodoxes doivent faire face à des bouleversements considérables, qui dépassent le seul enjeu religieux : pour les Grecs devenus en 1453 sujets du sultan ottoman, toute cette période correspond à une phase d'adaptation rapide à des conditions d'existence nouvelles, et Scholarios apparaît comme l'un de ceux qui ont pensé ces changements et tenté de les accompagner. Pour analyser et comprendre son action au patriarcat de 1454 à 1456, il est nécessaire d'exposer rapidement le contexte politique dans lequel elle prend place, en revenant sur les circonstances qui ont précédé la chute de Constantinople et sur les bouleversements qu'elle a entraînés¹.

L'Empire byzantin au milieu du xv^e siècle ne constitue plus un État fort, capable de faire jeu égal avec les puissances européennes et asiatiques qui l'entourent. Il est réduit à quelques poches territoriales situées exclusivement en Europe, puisque l'Anatolie est entièrement aux mains des Turcs depuis la fin du xiv^e siècle. Même l'une des plus grandes villes de l'Empire, Thessalonique, ne fait plus partie du monde byzantin à partir de 1423, date à laquelle elle est cédée aux Vénitiens, avant d'être conquise par les Turcs en 1430. La région de Constantinople, entre le détroit de Gallipoli et le Bosphore, reste la seule qui soit administrée directement par l'empereur byzantin jusqu'à la veille de la conquête. Les autres territoires grecs sont distribués aux frères de l'empereur, les despotes, et échappent donc à la tutelle du basileus : il s'agit d'abord du littoral de la mer Noire, qui s'étend des détroits jusqu'à Mésembria, formant une bande de terre jalonnée de quelques forteresses ; du côté ouest, un autre despote gère la région de Sélymbria et d'Héraclée, le long de la Propontide. À cette zone territoriale continue s'ajoutent quelques îles, notamment Lemnos, Imbros, Thasos et Samothrace, tandis que le territoire byzantin de loin le plus vaste et le plus riche reste le Péloponnèse, l'ancienne Morée franque presque entièrement reconquise par les

1. Cette rapide présentation événementielle s'inspire principalement des ouvrages suivants : BABINGER, *Mahomet II*, p. 84-260 ; RUNCIMAN, S., *The fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965, p. 73-180 ; SETTON, *Papacy*, II, p. 108-230 ; DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 239-382.

Grecs dans les premières décennies du ^{xv}^e siècle, à l'exception des possessions vénitiennes de Nauplie, Coron et Modon.

Malgré un affaiblissement aussi évident, les deux derniers empereurs, Jean VIII et Constantin XI, tentent jusqu'au bout de jouer sur la splendeur passée de l'Empire, d'une part en négociant une paix toujours fragile avec les sultans successifs, d'autre part en réclamant de l'aide aux différents États occidentaux. En cette fin du Moyen-Âge, une intervention militaire latine de grande envergure en faveur des Byzantins ne peut prendre d'autre forme que celle de la croisade antiturque ; or le pape n'est prêt à la prêcher qu'en échange de la réconciliation entre orthodoxes et chrétiens romains. Dans cette perspective, la question de l'Union des Églises est longtemps discutée, jusqu'à ce que les tractations diplomatiques entre Rome et Constantinople aboutissent à la convocation du concile de Ferrare-Florence, puis à la signature du décret d'Union, le 6 juillet 1439. Pour le basileus byzantin, cette forme d'allégeance de l'Église orthodoxe à la papauté pouvait paraître prometteuse en termes de soutien extérieur. Par la suite cependant, les tentatives d'expédition se soldent finalement par des échecs, celui de Varna en novembre 1444 et celui de Kosovo en 1448.

À Constantinople même, l'Union provoque dès 1440 de graves troubles : l'Église orthodoxe se déchire dans le conflit interne ouvert par ce qui est perçu comme une pure soumission à Rome. L'institution est profondément ébranlée par le ralliement d'une partie des hauts dignitaires religieux à la politique impériale de rapprochement avec la papauté : le clergé patriarcal notamment se range en majorité à l'unionisme officiel, de même qu'une partie des métropolitains, tandis qu'une autre fraction des ecclésiastiques byzantins se placent en marge de l'Église et se proclament les seuls orthodoxes authentiques. En 1450, le patriarche unioniste, Grégoire III, s'enfuit à Rome, et Scholarios, qui est alors à la tête du mouvement antiunioniste, en profite pour intensifier son combat. Il se heurte cependant au patriotisme de ses concitoyens qui, face à la menace ottomane, sont prêts à accepter des compromis religieux pour obtenir de l'Occident une aide militaire : c'est ainsi qu'après beaucoup d'atermoiements, l'Union est reconnue officiellement lors d'une messe célébrée à Sainte-Sophie le 12 décembre 1452, en présence de l'empereur Constantin XI, du légat pontifical Isidore de Kiev, d'un grand nombre d'ecclésiastiques et d'une foule de fidèles.

C'est dans ce contexte que se prépare, en 1452, une nouvelle attaque des Turcs contre Constantinople. Le jeune sultan Mehmed II, qui a succédé à Murad II en février 1451, veut réussir là où son père a échoué en 1422, et avant lui son grand-père en 1402 : il a le projet d'assiéger et de conquérir la capitale byzantine. Pour ce faire, il ordonne dès le printemps 1452 la construction de la forteresse de Ruméli, sur le Bosphore, laquelle est achevée au mois d'août. Des forces navales et terrestres turques sont concentrées autour de Constantinople pendant l'automne 1452, préparatifs ostensibles d'un siège prévu pour le printemps suivant. La résistance s'organise parallèlement du côté grec, avec très peu de moyens cependant : Isidore de Kiev arrive de Rome en octobre 1452 avec deux cents hommes et des promesses concernant l'armement de cinq galères. En réalité, aucun secours supplémentaire n'atteint Constantinople avant le début du siège, le 6 avril 1453 ; Constantin XI obtient seulement l'assistance des quelques galères commandées par le Génois Jean Giustiniani Longo. Au total, les 7 000 hommes réunis par l'empereur byzantin doivent affronter entre 80 000 et 100 000

hommes enrôlés dans l'armée ottomane. Dans un premier temps, le siège ne donne pas les résultats escomptés par Mehmed II : les Grecs résistent à plusieurs assauts, au point que, le 25 mai 1453, le grand vizir Halil Pacha conseille au sultan de renoncer ; celui-ci ordonne cependant un dernier assaut le 29 mai 1453, qui se révèle décisif : la ville tombe dans la matinée et le dernier empereur byzantin meurt sur les remparts.

Mehmed II entre en triomphateur dans Constantinople et décide de faire de la ville sa nouvelle capitale, alors que la cour ottomane était jusque-là installée à Edirne. Le sultan évite donc que le pillage concédé à ses soldats ne soit trop dévastateur et ordonne dès les lendemains de la conquête la reconstruction des murailles et le repeuplement de la cité. Entre le 1^{er} juin et la fin de l'automne 1453, Mehmed II signe des traités de paix avec les petits potentats locaux, en particulier la colonie génoise de Péra, les despotes de Morée ainsi que plusieurs petits États de la mer Égée – les îles génoises de Chio et Mytilène notamment – qui deviennent tous tributaires de l'Empire ottoman. Avec Venise, les négociations sont plus longues et aboutissent finalement à des capitulations signées le 18 avril 1454. Parallèlement, Mehmed II poursuit l'offensive dans les Balkans, marchant d'abord sur la Serbie, qui doit elle aussi payer tribut au sultan à partir de 1455, puis sur la Hongrie : les troupes turques réussissent à prendre Novo Brdo en juin 1455, mais échouent devant Belgrade en juillet 1456, et rencontrent la résistance de Skanderbeg en Albanie en septembre 1457. Les conquêtes s'enchaînent cependant : en 1459, après la chute de Smederevo, c'est toute la Serbie qui passe sous domination ottomane, de même qu'en 1460 le Péloponnèse, en 1461 l'ancien Empire grec de Trébizonde et en 1462 les îles de Mytilène, Lemnos, Imbros et Samothrace.

Confronté à l'expansionnisme ottoman, l'Occident peine à s'unir pour riposter. La chute de Constantinople, connue en Italie à la fin de juin 1453, suscite partout une vive émotion : la nouvelle fait renaître les grands projets de croisade, comme en témoignent les serments prononcés par Philippe III de Bourgogne lors du Banquet du Faisan, à Lille, en février 1454. Cependant, au-delà d'un enthousiasme de façade, les puissances occidentales se montrent fort peu désireuses d'envoyer leurs armées à la reconquête de Constantinople : le pape Nicolas V émet le 30 septembre 1453 une bulle en faveur de l'organisation d'une croisade contre les Turcs, mais il meurt le 25 mars 1455, avant même d'avoir réussi à fédérer tous les participants et sans avoir pu fixer la date du départ de l'expédition.

Son successeur, Calixte III, animé de la même volonté, arme une flotte qui part d'Ostie en juin 1456 et parvient à reprendre aux Turcs quelques îles de la mer Égée ; mais sans l'aide de Venise, réfugiée dans sa neutralité, et alors que Jean Hunyadi, le bras armé de la papauté, vient de disparaître, les efforts de Calixte III ne sont guère suivis de résultats. Pie II, l'humaniste féru de culture antique qui lui succède à partir de 1458, est le fervent partisan d'une intervention de grande ampleur contre les Turcs : il vient en aide au despote Thomas Paléologue en 1459, dans l'espoir d'empêcher la chute du Péloponnèse – en vain ; il charge ensuite le cardinal Bessarion de diriger les préparatifs de la croisade, lui confiant notamment en 1463 la responsabilité d'une légation auprès de Frédéric III, à Vienne, destinée à obtenir la levée de 80 000 hommes – sans succès. Pie II est pourtant près de réussir à mobiliser les Latins pour la croisade : à l'été 1464 sont rassemblées dans le port d'Ancône des compagnies militaires venues de toute l'Europe,

prêtes à aller attaquer les Turcs, mais la mort du pape le 15 août 1464 fait échouer toute l'entreprise. La désunion et le manque de coordination dominent donc au sein des États chrétiens après 1453 : malgré les mots d'ordre lancés par les papes successifs, évidemment impuissants à eux seuls, aucune offensive militaire d'importance n'est déclenchée contre les Turcs.

Ces événements forment la trame dans laquelle s'inscrit le patriarcat de Scholarios après la disparition de l'État byzantin. Aux yeux des Grecs restés à Istanbul et devenus sujets du sultan ottoman, l'inaction des puissances occidentales après la chute de l'Empire byzantin fait écho à leur relative indifférence dès avant sa disparition : elle manifeste l'abandon pur et simple des Latins. Les populations orthodoxes, très majoritaires dans les territoires européens de l'Empire ottoman, sont donc contraintes de s'adapter à des conditions de vie nouvelles : leur souverain n'est plus désormais le prince choisi par Dieu comme défenseur de leur foi, mais seulement leur dirigeant politique. Le rôle de l'Église orthodoxe, dotée d'un statut officiel par le sultan, s'en trouve accru, dans la mesure où elle incarne et préserve l'identité religieuse et ethnique des fidèles qu'elle encadre. Scholarios, en tant que premier patriarche de Constantinople sous la domination ottomane à partir de 1454, pose les bases de ces nouvelles relations entre le politique et le religieux : il est le premier à définir les limites de l'institution qu'il représente et propose, de par l'exemple qu'il donne, un modèle de coexistence avec les musulmans.

Les deux années du patriarcat de Scholarios seront examinées en détail dans les chapitres qui suivent. La courte durée de sa présence à la tête de l'Église et la contestation dont il fait l'objet en tant que patriarche vont à l'encontre de l'image de sauveur de l'orthodoxie dont le gratifie une partie de l'historiographie. Pour évaluer son rôle réel, il sera d'abord nécessaire d'analyser le plus précisément possible les conditions dans lesquelles Scholarios accède au patriarcat et exerce ses fonctions ; son action sera ensuite décrite de façon systématique, dans la limite des informations livrées par les sources ; il faudra enfin tenter de comprendre les raisons profondes de l'opposition à laquelle il est confronté, en allant bien au-delà de la fin du patriarcat de Scholarios, jusque dans les années 1480, au moment de l'épilogue de l'affaire de l'Union.

Chapitre II

PATRIARCHE SOUS LES OTTOMANS

En devenant patriarche en janvier 1454 avec l'aval de Mehmed II, Scholarios inaugure de nouveaux rapports entre le pouvoir politique et l'Église orthodoxe. Celle-ci ne peut en effet plus compter sur l'aide du souverain pour encadrer la population selon les prescriptions chrétiennes, et l'orthodoxie doit renoncer à son statut de religion officielle, devenant une pratique seulement tolérée dans un État dorénavant musulman. Cette perte d'influence a pourtant une contrepartie : en principe, l'Église peut désormais se concevoir elle-même comme presque entièrement autonome à l'égard du pouvoir ; pour autant qu'elle reste loyale envers le sultan et qu'elle s'acquitte de ses obligations financières, elle est libre d'imposer aux fidèles les règles internes qu'elle décide et peut leur enseigner un christianisme dégagé de toute référence au domaine temporel. Les compromis de l'époque précédente avec le pragmatisme politique ne sont donc plus de mise, et l'Église orthodoxe peut être reconstruite sur le double fondement de la foi traditionnelle et de l'obéissance des fidèles à leur chef spirituel.

Dans la pratique, les autorités ottomanes ne sont cependant pas absentes : elles pèsent sur la vie de l'Église en interférant dans le choix des dignitaires religieux, à commencer par celui du patriarche lui-même, désigné par le synode après avis du sultan. À cet égard, la nomination de Scholarios crée un précédent, puisque le moine est tiré de captivité sur l'ordre de Mehmed II en personne, pour être placé à la tête de l'Église : ce lien personnel originel entre le patriarche et le sultan n'est pas sans incidence sur les rapports que l'Église et la Sublime Porte entretiennent par la suite, marqués par la subordination évidente du patriarche. Scholarios fait le premier l'expérience des limites qui viennent diminuer l'étendue effective de ses prérogatives, en même temps qu'il découvre les devoirs qui lui incombent en tant que dignitaire reconnu par les autorités turques et par conséquent impliqué dans les intrigues de la cour ottomane. Malgré ce contrôle multiforme exercé par le conquérant, le nouveau patriarche considère les conditions de vie imposées aux chrétiens comme acceptables et il se félicite de la liberté de culte consentie aux *dhimmis* orthodoxes.

Ces aspects institutionnels et politiques, qui conditionnent l'action que Scholarios tente de mener pendant deux ans à la tête de l'Église, seront analysés dans ce chapitre : on observera tout d'abord la manière dont Scholarios traverse les événements de 1453 pour être finalement élevé par Mehmed II sur le trône patriarcal ; puis il faudra ensuite définir le statut du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman, en examinant les droits et les devoirs attribués aux sujets chrétiens du sultan et à leur chef spirituel ; les relations personnelles entre Mehmed II

et Scholarios et la forme de légitimation qu'ils se confèrent mutuellement feront l'objet d'un développement spécifique; sera abordée pour finir la question délicate de la conception que Scholarios avait de son propre rôle, à la fois en tant que dirigeant d'une Église sans empereur et en tant que pasteur d'un peuple assujéti.

1. DE LA CHUTE DE CONSTANTINOPLE À L'ACCESSION AU PATRIARCAT

Avec la conquête de la capitale byzantine par les Ottomans, Scholarios passe du statut de moine à celui de patriarche. Cette élévation rapide ne laisse pas de poser plusieurs questions, notamment sur les motivations profondes de Mehmed II lorsqu'il décide de rétablir l'Église orthodoxe et qu'il choisit Scholarios pour accomplir cette tâche. Mais il faut en premier lieu tenter de comprendre dans quelles circonstances Scholarios est amené à recevoir cette charge: s'attendait-il à l'obtenir et la désirait-il, ou a-t-il été contraint de l'accepter sous la pression des vainqueurs? Sa part d'autonomie est difficile à cerner, mais les récits qu'il a livrés concernant cette période essentielle de sa vie, en particulier la *Lettre sur la prise de Constantinople* et l'*Éloge de Théodore Sophianos*, peuvent permettre de préciser certains éléments jusqu'ici mal connus. Grâce à une étude minutieuse de ces textes, on tentera de clarifier les conditions dans lesquelles Scholarios devient patriarche.

Scholarios et la chute de Constantinople

Georges Scholarios, qui était devenu moine à la fin de 1449 ou au début de 1450 sous le nom de Gennadios, résidait encore en mai 1453 dans le monastère de Charsianitès¹. Il ne semble pas avoir cherché, de quelque manière que ce soit, à fuir la ville avant qu'elle ne soit prise par les Ottomans. Dirigeant de la Synaxe et farouche opposant à l'Union avec Rome jusqu'à la proclamation officielle de cette dernière, le 12 décembre 1452, il s'avouait depuis lors vaincu et avait fait vœu de garder le silence. Selon ce qu'il affirme lui-même, il avait alors décidé de s'enfermer dans sa cellule et ne souhaitait plus désormais ni sortir, ni se mêler des affaires de la cité². L'image que donne de lui le chroniqueur Doukas pendant cette période est pourtant quelque peu différente: il atteste bien que Scholarios est

1. Dès son entrée dans l'état monastique, Scholarios quitte le monastère du Pantokrator, où il demeurait en tant que laïc, et s'installe au monastère de Charsianitès: voir la souscription de sa lettre à l'empereur Constantin dans SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 463¹⁹⁻²¹. À propos du monastère de Charsianitès, qui était probablement situé dans les quartiers sud-ouest de Constantinople, voir HUNGER, H., *Eine spätbyzantinische Bildbeschreibung der Geburt Christi. Mit einem Exkurs über das Charsianites-Kloster in Konstantinopel*, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 7, 1958, p. 125-140, ici p. 136-139; JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III, p. 501-502. Sur la prise d'habit de Scholarios, voir *infra* chapitre VII.2.

2. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 226¹²⁻¹³: καὶ τῆς μὲν μονῆς οὐκ ἀνέχεσθαι προϊέναι μήτ' ἔχειν τι κοινὸν πρὸς οὐδὲν τῶν ἐν τῇ πόλει πραγμάτων.

resté «enfermé» dès avant la cérémonie du 12 décembre, mais tout en continuant à parler et à écrire publiquement contre l'Union³. Un semblable écho émane de Léonard de Chio, présent à Constantinople au sein de la délégation pontificale conduite par Isidore de Kiev: même après que l'Union eut été entérinée, Scholarios et ses complices faisaient encore entendre leur voix et répandaient leur «infection pestilentielle», au point que l'empereur Constantin aurait pris des mesures pour les juger, sans finalement mener cette décision jusqu'à son terme⁴. Il ressort de ces témoignages que le parti antiunioniste était encore très actif à Constantinople au début de 1453, et que le pieux moine, même depuis sa cellule, en était toujours le chef⁵. Devant les dangers immédiats qui menaçaient la ville et les préparatifs visant à la défendre, Scholarios demeurait donc reclus dans son monastère.

Son destin personnel au moment de la chute de Constantinople n'est connu dans le détail que par l'*Éloge de Théodore Sophianos*, qu'il a rédigé plus tard en l'honneur de son neveu⁶. Ce texte date en effet de septembre 1456: à l'occasion de la disparition du fils de sa sœur⁷, Scholarios évoque rétrospectivement les événements de 1453, qu'ils ont traversés ensemble. Il est sûr que Scholarios et son neveu sont tous deux restés à Constantinople jusqu'au dernier assaut des Turcs, puisque c'est bien dans la ville que Théodore cherche son oncle le 29 mai 1453. Théodore faisait en effet partie des défenseurs grecs de Constantinople⁸: Scholarios précise que son poste se trouvait sur le rempart du côté de la mer et qu'il s'est battu vaillamment, repoussant les assaillants au prix de nombreuses blessures⁹. Lorsque les Turcs parviennent à entrer dans la ville, en franchissant la muraille terrestre, Théodore tente de rejoindre son oncle et, comme ils n'ont rien convenu à l'avance, il le cherche «là où [il] espérait le trouver»: en vain, car le lieu était déjà complètement investi par l'armée ottomane¹⁰. L'endroit auquel il est fait allusion doit être le monastère de Charsianitès, où Scholarios serait donc

3. DOUKAS, *Histoire*, p. 323²²⁻²³: ὁ δὲ Γεννάδιος ἔγκλειστος ἐδίδασκε καὶ ἀρὰς ὑπετίθει τοῖς τὴν εἰρήνην ἀσπαζομένοις. Voir aussi *ibid.*, p. 329⁵⁻⁸.

4. LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 930A et B: «acquiescere imperator visus, metropolitique Scholarium, Isidorum, Neophytum complicesque, judices constituit, verbo quidem, non facto. [...] Coercendi quidem illi erant, qui si fuissent, morbum pestiferum non propagassent».

5. Sur cette question, voir *infra* chapitre VII.3.

6. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 277-283 et p. XLIX. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 327; SIDERAS, *Byzantinischen Grabreden*, p. 372-374. Sur Théodore Sophianos, voir *PLP*, n° 26405.

7. L'attestation la plus directe de ce que Théodore est le neveu de Scholarios par sa sœur se trouve dans l'épithaphe en vers qu'il a composée dans la même circonstance que l'éloge funèbre, où il se présente lui-même ainsi: καμὲ πρὸς αὐτῇ, τληπαθῇ μητρὸς κάσιν (SCHOLARIOS, *Épithaphe de Théodore Sophianos*, IV, p. 380²⁶).

8. Sur les défenseurs grecs de la capitale assiégée, voir récemment GANCHOU, T., Sur quelques erreurs relatives aux derniers défenseurs grecs de Constantinople en 1453, *Θησαυρίσματα* 25, 1995, p. 61-82.

9. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 279²⁶⁻³¹.

10. *Ibid.*, p. 279³²⁻³³: τότε δὴ λοιπὸν καὶ σὺ πρὸς ἡμᾶς τρέχων, οὐ συνθήκαις τισὶ προτέραις, ἀλλ' ὁδηγίαις μᾶλλον τοῦ κρείττονος, οὐ μὲν ἡλιπίζεις εὐρήσειν, οὐδὲ ζητεῖν ἡδύνασο, παντὸς τοῦ χωρίου τοῖς πολεμίοις κατειλημμένου.

resté jusqu'à la fin, ne s'enfuyant qu'au dernier moment¹¹. Rien ne permet de préciser en revanche le lieu où les deux hommes se retrouvent finalement à l'improviste¹²: il est probable que c'est dans un endroit protégé que tous les deux connaissaient. On peut penser aussi que Théodore préparait sa fuite, et celle de son oncle au cas où il réussirait à le rejoindre, puisqu'il emmenait avec lui un serviteur¹³. Aucune indication n'est donnée sur la destination qu'ils prennent ensuite: ils tentent sur-le-champ de s'échapper ensemble, mais sont pris par les Turcs dès le lendemain, soit le 30 mai 1453¹⁴.

De la captivité à la libération par le sultan

Scholarios ne précise pas le lieu où il est alors emmené en captivité¹⁵: d'après le chroniqueur Kritoboulos d'Imbros, il était retenu dans un bourg voisin d'Édime (l'ancienne Andrinople grecque)¹⁶. Il s'y trouvait en compagnie de son neveu Théodore, avant que ce dernier ne soit libéré grâce au paiement d'une rançon versée par «deux ou trois amis»¹⁷. De son côté, Scholarios ne bénéficie nullement d'une telle générosité: dans sa *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454)¹⁸, il raconte en effet que ses propres «amis» ont refusé de le racheter, même «pour une somme modérée»¹⁹. On reviendra plus loin sur l'identité possible des «amis» auxquels il fait allusion et sur le motif de leur refus; il faut auparavant tenter de comprendre dans quelles conditions Scholarios a pu recouvrer sa liberté.

Selon Kritoboulos, Mehmed II désirait ardemment rencontrer Scholarios après la chute de Constantinople, c'est pourquoi il avait ordonné de le faire rechercher. Dès avant 1453 en effet, il avait eu connaissance de sa brillante renommée et souhaitait donc s'entretenir avec un si grand savant²⁰. Pourtant, d'après Scholarios lui-même, cette curiosité n'était pas entièrement spontanée: elle aurait été inspirée au sultan par certains conseillers grecs de son entourage. Scholarios attribue

en effet à l'influence de ses propres amis la démarche du sultan. Comme ils connaissaient le lieu de sa détention, ils l'ont révélé à Mehmed II et ont profité de l'occasion pour réclamer le vieux moine comme chef spirituel: «ils faisaient connaître celui qui était caché à ce maître-là, criant 'c'est celui-là qu'il faut pour administrer nos âmes'»²¹. Scholarios est tout à fait crédible lorsqu'il prétend que ses amis orthodoxes sont responsables de l'intérêt que lui manifeste le sultan. Il faut donc comprendre que Mehmed II n'a pas été mû avant tout par le désir de connaître un grand intellectuel byzantin, comme le laisse croire Kritoboulos, mais bien plutôt par des considérations proprement politiques: les Grecs avaient besoin d'un patriarche, et Scholarios apparaissait comme la personne la mieux qualifiée pour remplir cette fonction, c'est pourquoi il était nécessaire que le sultan le libère.

Scholarios est donc recherché et tiré de sa prison par Mehmed II²², et durant toute la période qui suit, il est pressenti pour accéder au trône patriarcal. À nouveau, les sources présentent de façon contradictoire l'enchaînement des événements: Kritoboulos commence par raconter la rencontre entre Mehmed II et Scholarios, pour en arriver ensuite à la décision que prend le sultan de lui confier le patriarcat²³. Mais Théodore Agallianos, de son côté, inverse les propositions et accredit la thèse du calcul politique de Mehmed II. D'après lui, le sultan songeait avant tout à repeupler Istanbul; voulant donc inciter des chrétiens à s'y installer, il leur garantit un statut juridique particulier, leur octroie la liberté de culte²⁴ et les dote d'un patriarche en la personne de Scholarios²⁵. Cette version des faits rejoint tout à fait celle de l'intéressé: il est probable que Mehmed II ait eu d'emblée l'intention de restaurer l'institution patriarcale, avant même de connaître Scholarios²⁶.

11. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation de F. Babinger: «Gennadios s'était enfui de sa cellule monacale pendant le siège» (BABINGER, *Mahomet II*, p. 130).

12. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 279³⁴⁻³⁵: ἀπροσδόκητος δὲ οὐ προσδοκηθέντι τὴν αὐτὴν ἐξήτει γωνίαν.

13. Voir *ibid.*, p. 279³⁵-280¹: ἄμα καὶ τὸν οἰκέτην καὶ ὑπασπιστὴν ἐπαγόμενος.

14. Voir *ibid.*, p. 280²⁻³: καὶ αὐτίκα μὲν τὴν τῶν ἐχθρῶν συνδιεφεύγομεν ῥύμην, τῇ δὲ ἐπιούσῃ συνηλισκόμεθα.

15. Sur la captivité et la libération de Scholarios, voir BLANCHET, *Ambiguïté*, p. 196-202.

16. Voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 91³⁻⁵: ἐνθεν τοι καὶ σὺν πολλῷ πόνῳ ζητήσας αὐτὸν ἐν Ἀδριανουπόλει εὕρισκε παρὰ τινι τῶν δυνατῶν ἐν κόμῃ τινὶ φυλαττόμενον μὲν, ἐν πολλῇ δὲ θεραπείᾳ τυγχάνοντα.

17. SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280¹⁵⁻¹⁶: ἐπεὶ δὲ σὲ μὲν ὁ Θεὸς ἡλευθέρου, δυοῖν ἢ τριῶν φίλων ὑπηρετουμένων τῷ δόγματι [...].

18. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211-231 et p. XIV. Voir aussi ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 318-319. Voir aussi Annexe IV.4.c.

19. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224¹⁶⁻¹⁷: ἀπαξ τῶν φίλων δεηθεῖς, εἶτα μὴ βουλομένων, Θεῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας. Οἱ δὲ χρημάτων μὲν οὐκ ἔωνοῦντο μετρίων.

20. Voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 90³¹-91³: τούτου [τοῦ Γενναδίου] γὰρ τῆς τε σοφίας καὶ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς καὶ πρόσθεν πολλὴν ἔχων λόγον ὑπὸ τῆς φήμης εὐθὺς μετὰ τὴν ἄλωσιν ἐξήτει τὸν ἄνδρα ποθῶν ἰδεῖν τε αὐτὸν καὶ ἀκοῦσαι τῆς σοφίας αὐτοῦ.

21. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224¹⁸⁻²⁰: τῷ δὲ δεσπότη τούτῳ κρυπτόμενον ἐφάνερον, αὐτὸν ἐκείνον εἶναι βοῶντες, ὃν χρὴ τῶν ἡμετέρων ἐπιτροπεύειν ψυχῶν. Pour les éléments qui permettent dans cette phrase de traduire le terme δεσπότης par «le sultan», voir BLANCHET, *Ambiguïté*, p. 199-201. Les biographes de Scholarios sont relativement discrets à propos de cet épisode, et ceux qui citent le passage comprennent en général qu'il s'agit du propriétaire turc de Scholarios: d'après eux, celui-ci, averti par les amis de Scholarios de l'identité de son prisonnier, transmet lui-même l'information au sultan, qui libéra alors le moine: voir DIAMANTOPOULOS, *Γεννάδιος ὁ Σχολάριος*, p. 289; BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 281; TURNER, *Career*, p. 439, note 2; ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 191-192; VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 83. Il se trouve cependant quelques exceptions, à commencer par J. Darrouzès, qui affirme que «le despote (dans les lignes 19-20) ne peut être que Mahomet II» (DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 123, note 39); voir aussi dans le même sens BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 139; LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 244.

22. Voir *supra* note 16.

23. Voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 91¹²⁻¹³: καὶ τέλος πατριάρχην καθίστησι.

24. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁵³⁻²⁵⁶: ἐπὶ νοῦν ἤγαγε τῷ κρατοῦντι τὸ τῶν χριστιανῶν πάλιν ἐπισυνάξει φύλον· ὃ καὶ πεποίηκεν, ὡς ἐνῆν αὐτῷ, παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα, καὶ ἐξεῖναι ἡμῖν παρεκελεύσατο κατὰ τὰ οἰκεῖα πολιτεῦσθαι καὶ πάτρια ἔθι καὶ τοὺς νόμους.

25. Voir *ibid.*, p. 98²⁵⁶⁻²⁵⁷: καὶ ἱερωσύνην ἔχειν καὶ ναοὺς καὶ ἀρχιερωσύνην καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ χριστιανικά.

26. Sur les raisons qui motivent la restauration du patriarcat orthodoxe par Mehmed II, voir *infra* chapitre II.2.

Il semble que le sultan n'ait guère tardé à solliciter son nouveau protégé. Agallianos mentionne un échange épistolaire entre lui-même et Scholarios tandis qu'ils se trouvent respectivement à Bursa et à Edirne. Or Agallianos précise que cette correspondance se place au moment même où Scholarios est informé des projets le concernant, ce qui l'incite à demander conseil à son ami²⁷ : cet indice permet d'affirmer que le patriarcat lui est donc proposé dès qu'il est tiré de captivité, alors qu'il se trouve encore à Edirne, auprès du sultan. De plus, compte tenu du temps que prenait l'acheminement d'une lettre entre les deux villes en 1453, l'existence de cet échange épistolaire implique que Scholarios soit resté quelque temps dans la ville d'Edirne avant d'être ramené à Istanbul. De fait, c'est bien ce que laisse supposer Kritoboulos : le sultan, qui résidait à nouveau à partir du 21 juin 1453 à Edirne²⁸, reçut Scholarios, probablement dans son palais, s'entretenant avec lui et lui donna l'autorisation de se présenter devant lui et de lui parler librement²⁹. Ce témoignage doit être pris avec précaution, car Kritoboulos insiste peut-être un peu trop sur l'amabilité du sultan à l'égard du moine, néanmoins le cadre général est certainement exact³⁰. Il est difficile de savoir si Scholarios a hésité ou non avant d'accepter la charge que voulait lui confier Mehmed II : il ne fait qu'une fugitive allusion aux conseils qu'il a reçus de ses amis³¹.

Scholarios se conforme docilement au plan politique du sultan en consentant à prendre la tête de l'Église orthodoxe au sein de l'Empire ottoman. À l'été ou au début de l'automne 1453, il est conduit par Mehmed II en personne jusqu'à Istanbul³², en compagnie de son ami Théodore Agallianos, dans la perspective d'être élevé à la dignité patriarcale. Il est chargé dans l'intervalle de réorganiser un monastère de la ville – peut-être celui de Charsianitès – et de s'occuper de la libération des moines, qui ont tous été faits prisonniers³³, et il est investi de cer-

27. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁶¹⁻²⁶⁴ : παρήμι τὰ ἐν μέσῳ, ὅσα τε αὐτός, ὡς ἐπύθετο περὶ τούτου, γέγραφέ μοι ἐκ τῆς Ἀδριανουῦ, συμβουλὴν αἰτῶν, ὅσα δ' ἐγὼ ἐκ Προύσης ἀντέγραψον καὶ συνεβούλευον καὶ ὡς συνήλθομεν ἐν τῇ Κωνσταντίνου καὶ μετὰ τίνων λόγων. Le fait qu'ils rentrent ensemble à Istanbul confirme que l'échange épistolaire a bien eu lieu entre Edirne et Bursa.

28. Voir BABINGER, *Mahomet II*, p. 127. Voir aussi KRITOBoulos, *Histoire*, p. 85³⁻⁴.

29. Voir *ibid.*, p. 91⁸⁻¹² : [ὁ βασιλεὺς] ἐθαύμασε τε τοῦτον διαφερόντως καὶ ἐν πολλῇ ἤγε θαρραλείᾳ τε καὶ τιμῇ χώραν τε διδοὺς αὐτῷ τῆς εἰσόδου τῆς παρ' αὐτὸν καὶ ὁμιλίας ἀξίῳ ἐλευθέρως καὶ ἡδόμενος τοῖς τε λόγοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἄλλαις συντυχίαις καὶ ἀποκρίσει.

30. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 29 : selon l'auteur, Mehmed II aurait fait cette proposition à Scholarios en juillet-août 1453, alors qu'ils se trouvaient tous deux à Edirne.

31. Sa marge de manœuvre n'était sans doute pas grande, mais, outre les conseils d'Agallianos, Scholarios a aussi entendu ceux de son neveu Théodore : celui-ci était sans doute hostile à la forme de libération proposée à son oncle, puisque Scholarios explique que s'il avait obéi à Théodore, celui-ci l'aurait délivré des malheurs qu'il a connus ensuite, probablement parce qu'il l'aurait racheté, comme il l'avait fait pour sa mère : καὶ ἡλευθέρους μὲν αὐτίκα τὴν μητέρα μετὰ Θεοῦ δοῦλος ὢν ἔτι, συναπήλαττες δ' ὢν ἐμὲ τῶν μετὰ ταῦτα κακῶν, εἴ σοι πειθόμενον εἶχες (SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280¹¹⁻¹²).

32. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224²²⁻²⁴ : καὶ ἡρπαζόμεν ἐὺθὺς ἐκ πλείονος διαστίματος καὶ εἰσέρχονται μὲν τὴν πόλιν δυστυχέστερον ἢ ὅτε ἐξηγόμεν, αὐτοῦ κομίζοντος τοῦ δεσπότης. À propos du terme δεσπότης, voir *supra* note 21.

33. Voir *ibid.*, p. 224²⁴⁻²⁶ : μονῆς δὲ ἄρχειν ἐρήμου πάντων καὶ καταπεπατημένης κελεύομαι καὶ μοναχῶν ἐλευθερωτὴς γίνεσθαι τῶν συνεισμένων, ἀνευ χρημάτων. Sur

taines autres missions pastorales³⁴. Scholarios est fort peu disert à propos de cette période qui précède son avènement : c'est pourtant le moment où se prépare son investiture, or cette dernière nécessite préalablement certaines dispositions particulières.

Un rapide retour en arrière sur le statut personnel de Scholarios à cette période s'impose ici³⁵. Lorsqu'il a été retrouvé par Mehmed II chez son geôlier, Scholarios est passé de fait sous l'autorité directe du sultan, mais il n'a pas été libéré pour autant : il a juste changé de maître, tout en demeurant soumis à toutes les sujétions qui découlent de son statut de prisonnier. Il fait lui-même allusion à cette situation et évoque précisément ce point juridique, parce qu'il comptait en profiter, dit-il, pour se soustraire à la charge patriarcale : « la liberté, [...] moi je ne l'avais pas demandée et n'en avais pas fait mention, mais je voulais plutôt trouver une échappatoire dans le fait qu'il est contraire aux lois chrétiennes qu'un esclave devienne évêque »³⁶. Dans le même passage, Scholarios explique que certains chrétiens, probablement les mêmes que ceux qui le réclamaient auparavant comme patriarche, sont intervenus pour lui procurer sa liberté « par lettre » (γράμμασιν)³⁷ : Scholarios a donc très certainement obtenu une lettre d'affranchissement du sultan.

Cette procédure n'était pas sans conséquence : selon le droit ottoman en effet, un affranchi reste toujours lié à son ancien maître par une relation personnelle qui s'apparente à une forme de clientélisme³⁸. Scholarios, en tant qu'ancien prisonnier de Mehmed II, devait à ce dernier une reconnaissance infinie pour sa grande magnanimité. Il pouvait aussi craindre de perdre à nouveau la liberté qui lui avait été concédée en cas de différend avec le tout-puissant sultan³⁹. En soi, la position de patriarche orthodoxe dans le cadre de l'État ottoman était à l'évidence fragile et difficile à tenir, mais l'histoire personnelle de Scholarios, tout particulièrement la dette qu'il avait contractée à l'égard de Mehmed II, lui rendait sans aucun doute la tâche encore plus malaisée.

De fait, pour qualifier sa situation à la tête de l'Église, Scholarios use de façon récurrente d'une image littéraire assez floue, mais qui s'éclaire dans ce contexte. Il assimile en effet l'époque de son patriarcat à un labyrinthe dont il ne peut sortir.

l'hypothèse selon laquelle Scholarios serait retourné au monastère de Charsianitès, voir TURNER, *Career*, p. 439 ; ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 192 ; TINNEFELD, *Georgios Gemadios Scholarios*, p. 489.

34. Scholarios a non seulement été chargé de reconstituer un monastère, mais aussi, d'après ses propres dires, de faire reconstruire des églises, dévastées par les combats et les pillages, pour les chrétiens qui ont été rassemblés là et qui ne font rien pour organiser le culte : εἴτα οἰκοδομεῖν ἀναγκάζομαι καὶ ναοὺς ἐγείρειν ἀνατετραμμένους καὶ τοῖς ἐνταῦθα συνειλεγμένοις ὡς οὐκ ὀφελον χριστιανοῖς, ὥσως οὐδὲ φροντίζουσιν ὅπως κατὰ τὸν πάτριον βιώσονται τε καὶ τῷ Θεῷ λατρεύσουσι νόμον, ὅσα ἔπρεπε προνοεῖν (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224³⁵⁻³⁸).

35. Pour plus de détails, voir BLANCHET, *Ambiguïté*, p. 202-211.

36. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228³⁵⁻³⁸ : τὴν ἐλευθερίαν [...] μὴτε ζητήσαντος ἐμοῦ, μὴτε μνησθέντος, ἀλλὰ καὶ βουλομένου μᾶλλον ἀποφυγὴν ἔχειν τὸ μὴ τοῖς χριστιανῶν ἀρέσκειν νομίμοις ἐπίσκοπον τῶν δούλων τινὰ γίνεσθαι.

37. *Ibid.*, p. 228³⁵⁻³⁶ : τὴν ἐλευθερίαν, ἣν ἡμῖν κατεπράξαντο γράμμασιν οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς αἴτιοι δράματος.

38. Voir notamment BRUNSCHVIG, R., 'Abd, dans *EI*, I, 1975, p. 25-41, ici p. 31.

39. Voir *infra* chapitre IV.1.

Cette image apparaît exclusivement dans des textes autobiographiques composés entre 1454 et 1460, et on l'y retrouve à trois reprises : Scholarios explique d'abord dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* qu'il n'aurait pas fallu « [l']enfermer dans de tels labyrinthes »⁴⁰ ; dans l'*Éloge de Théodore Sophianos*, il se compare à son neveu enfin libéré alors que de son côté « des labyrinthes de malheurs [le] tenaient à nouveau dans un semblant de liberté »⁴¹ ; enfin, au début de la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*⁴², dans un contexte de déploration générale, Scholarios évoque encore les « labyrinthes de difficultés » dans lesquels il a été enfermé⁴³. L'enfermement est, sans surprise, le corollaire du labyrinthe : Scholarios insiste ainsi sur le sort malheureux qui lui est réservé, caractérisé par l'absence de liberté véritable. L'une de ces trois expressions attire surtout l'attention, car le verbe ἐγκλείω y est employé non à la forme passive, mais à l'actif, avec un sujet parfaitement défini, ce qui permet d'apercevoir les responsables présumés du destin du vieux moine.

Le rôle des archontes grecs

Scholarios incrimine sans hésitation « ses amis », ceux qui délibérément ne l'ont pas racheté et qui l'ont placé dans la position inconfortable de patriarche sous l'autorité directe du sultan. Ils sont cités à trois reprises dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* : d'après le premier passage, non seulement ils ne déboursent pas la somme nécessaire à sa libération, mais ils vont jusqu'à révéler au sultan son existence cachée en le réclamant comme chef spirituel, au lieu de le sauver en toute discrétion⁴⁴. Le second passage fait écho à celui-ci en renforçant encore quelque peu l'accusation : Scholarios énumère toutes les forces d'ici-bas qui l'ont poussé à devenir patriarche pour, à chaque fois, les récuser, dans la mesure où il pense que c'est en réalité la volonté divine qui lui a infligé cette épreuve ; réapparaissent ainsi « ceux qui l'ont livré au sultan alors qu'il était caché », mus apparemment par leur zèle pour l'orthodoxie⁴⁵ : il n'est pas exclu que cette dernière notation soit ironique, et il est de toute façon certain que le verbe παραδίδωμι évoque la trahison. La troisième allusion les concernant a été elle aussi déjà mentionnée : si l'on admet qu'il s'agit bien des mêmes personnes, ce seraient encore eux qui auraient procuré à Scholarios la reconnaissance écrite de sa liberté ; ils sont qualifiés cette fois par l'auteur de « responsables de notre

40. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224²² : μηδὲ λαβυρίνθοις ἐγκλείειν τοσοῦτοις.

41. SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280¹⁶⁻¹⁷ : ἡμᾶς δ' ἐν ἐλευθερίᾳ προσήματι λαβυρίνθοι συμφορῶν εἶχον αὐθις.

42. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 283-294 et p. XLIX. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 317 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 532-533. Voir aussi Annexe IV.4.d.

43. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 284⁶ : οἷσις λαβυρίνθοις ἀκαιριῶν ἐνεκλείσθην.

44. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224¹⁷⁻²¹ : οἱ δὲ χρημάτων μὲν οὐκ ἔωנוῦντο μετρίων [...], τῷ δὲ δεσπότη τούτῳ κρυπτόμενον ἐφάνερον, αὐτὸν ἐκείνον εἶναι βοῶντες, ὃν χρὴ τῶν ἡμετέρων ἐπιτροπεύειν ψυχῶν, μέχρις αἰθέρος ἀναβιάζοντες τοῖς ἐπαίνοις ὃν ἐχρῆν λανθάνοντα σφάζειν. Voir *supra* note 21.

45. *Ibid.*, p. 228¹¹⁻¹² : οὐ γὰρ ὁ δεσπότης ἡμῶν οὗτος οὐδ' οἱ κρυπτόμενον αὐτῷ παραδόντες ζήλω τῆς πίστεως.

tragédie »⁴⁶. Aucune information plus précise n'est donnée par Scholarios, mais il émane déjà de ces trois occurrences l'impression que les « amis » en question ne sont pas de pauvres moines retirés du monde, mais plutôt des hommes influents, bien introduits auprès du sultan. Or il existe en effet quelques indices de ce que Scholarios ait pu avoir de telles connaissances.

En premier lieu, dans une lettre datant de la fin de 1453, le riche Grec Nicolas Isidoros, intendant du sultan⁴⁷, mentionne Scholarios de la façon suivante : « au sujet du didascale Scholarios, nous avons tout écrit en détail ; écris-lui qu'il nous inscrive dans la sainte prothèse, et ailleurs dans le *brevion*, pour que nous ayons notre commémoration en guise d'*adelphaton* »⁴⁸. J. Darrouzès, l'éditeur de cette lettre, explique de façon lumineuse la signification de cette phrase : Nicolas Isidoros, qui a certainement procédé peu auparavant à une donation en faveur du monastère où se trouve alors Scholarios, désire que son nom soit inscrit sur la liste des donateurs (le *brevion*) et que l'on prie pour lui en début de liturgie (la prothèse) en tant que bienfaiteur⁴⁹. On sait en effet que, à son retour à Istanbul, Scholarios s'est vu confier un monastère entièrement dévasté, à charge pour lui de faire revenir les moines qui s'y trouvaient avant d'avoir été capturés ; de plus, Scholarios précise bien que cette tâche lui a incombé alors qu'il ne disposait d'aucun argent⁵⁰. Il est donc tout à fait possible qu'il ait alors fait appel au riche Isidoros, bien connu pour œuvrer à la libération de ses compatriotes, en particulier les hommes d'Église⁵¹. Cette hypothèse suffit à expliquer la mention de Scholarios dans cette lettre de 1453 ; cependant il se peut aussi que l'*emin* du sultan soit l'un de ces « amis » qui avaient l'oreille de Mehmed II et qui souhaitaient placer Scholarios au patriarcat⁵².

46. *Ibid.*, p. 228³⁵⁻³⁶ : [...] τὴν ἐλευθερίαν, ἣν ἡμῖν κατεπράξαντο γράμμασιν οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς αἱτιοὶ δράματος. Voir *supra* note 37.

47. Sur Nicolas Isidoros, voir PLP, n° 8311. À propos de sa fonction exacte en tant que « juge et *emin* du sultan », voir ZACHARIADOU, *Notables laïques*, p. 121 : ce Grec passé au service du sultan ne pouvait être *kadi*, il était donc certainement responsable des services fiscaux d'une province, selon le sens du terme κριτής dans l'administration byzantine. Ce sens est d'ailleurs proche de celui d'*emin*, qui désigne un intendant de l'administration ottomane : voir LEWIS, B., *Emīn*, dans *EI*, 2, 1965, p. 713.

48. DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 101 (trad. DARROUZÈS) : περὶ τοῦ διδασκάλου τοῦ Σχολαρίου ἐγράψαμεν ὅλα καθόρδινον <καί> γράψε το νὰ μᾶς γράψουν μέσα εἰς τὴν ἁγίαν πρόθεσιν καὶ ἔξω εἰς τὸ βραβίον, νὰ ἔχωμεν τὸ μνημόσυνόν μας ὡς ἀδελφάτων. La date de la lettre n'est pas entièrement visible, mais elle doit être placée entre le 27 septembre 1453 et le 27 février 1454 (voir *ibid.*, p. 122). Comme Scholarios n'est pas appelé patriarche, la lettre doit dater d'avant son intronisation, donc de la fin de l'année 1453.

49. Voir *ibid.*, p. 123. Il n'est pas question ici d'*adelphaton* au sens propre du terme, à savoir la rente que consent un monastère à un donateur, même lorsque celui-ci ne prend pas l'habit ; Nicolas Isidoros demande seulement à la communauté monastique de l'inclure dans ses prières.

50. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224²⁴⁻²⁶. Voir *supra* note 33.

51. Voir la lettre des clercs de Gallipoli à Nicolas Isidoros : « c'est pour cela aussi, dans la circonstance présente, à l'occasion de la prise de la malheureuse Ville, que tu es devenu admirable, des plus célèbres, miséricordieux, le port paisible des chrétiens condamnés et prisonniers, des prêtres aussi bien que des moines et des laïques. Nombreux en effet sont ceux que tu as fait rentrer et rendus libres et que tu as délivrés de la douloureuse servitude » (DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 80-81, trad. DARROUZÈS).

52. Telle est l'opinion de V. Laurent (LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 244), de P. Konortas (KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 29-30) et d'É. Zachariadou (ZACHARIADOU, *Notables laïques*, p. 121).

D'autres conseillers grecs du sultan sont bien connus et se sont intéressés de près aux affaires du patriarcat, comme en témoigne longuement Agallianos. Il donne le nom de deux de ces archontes, Thomas Katabolènos et Dèmètrios Apokaukos Kyritzès. Ils sont tous deux connus pour avoir été proches du pouvoir ottoman dès avant la chute de Constantinople : Dèmètrios Apokaukos Kyritzès était même le secrétaire de Murad II depuis au moins 1446⁵³. Aucun témoignage direct n'atteste qu'ils soient intervenus auprès de Scholarios ni avant ni pendant son patriarcat ; en revanche, sous celui de son successeur, Isidore II, à partir de 1456, leur intervention est tout à fait avérée grâce au premier discours d'Agallianos. Comme ces deux personnages importants cherchaient alors à obtenir pour un de leurs protégés la charge de grand ecclésiarque, l'auteur rapporte qu'ils en étaient venus à menacer ainsi le patriarche : si celui-ci ne concédait pas ce qui avait été convenu, eux, qui avaient permis « par leurs propres efforts et leur collaboration que l'Église soit rétablie telle qu'elle est maintenant », allaient désormais se désintéresser d'elle, en sorte qu'« elle disparaîtrait à nouveau et serait réduite à rien »⁵⁴. Ils prétendent donc avoir eux-mêmes contribué à la restauration du patriarcat et affirment qu'ils peuvent, grâce à leur influence, défaire quand ils veulent ce qu'ils ont fait. Qu'ils tiennent l'Église en 1457-1458, c'est fort probable, puisque Agallianos raconte que le patriarche cède sans discuter à leurs pressions. En ce qui concerne leur implication dans les affaires religieuses dès 1453-1454, au moment où Mehmed II a pris sa décision, un doute subsiste néanmoins, dans la mesure où aucune autre source ne vient confirmer leur parole telle qu'elle a été transmise par Agallianos⁵⁵.

Avec Thomas Pyropoulos et Jean Basilikos, il ne s'agit plus cette fois de conjectures. Dans un traité encore inédit de l'archevêque latin de Mytilène, Léonard de Chio, datant de la fin de 1455, il est fait allusion de manière très précise aux alliés de Scholarios⁵⁶. Après avoir décrit les deux hommes d'affaires grecs que sont Pyropoulos et Basilikos comme « les appuis » du patriarche (*promotores tuos*), Léonard ajoute en s'adressant à Scholarios : « c'est grâce à leur approbation que tu as usurpé le siège patriarcal »⁵⁷. L'archevêque semble fort bien renseigné : il explique qu'il a entendu parler des deux hommes pendant qu'il était

53. Sur ces deux Grecs de l'entourage du sultan, voir *PLP*, n° 1184 (Apokaukos Kyritzès, Dèmètrios) et n° 11407 (Katabolènos, Thomas). Voir aussi C. Patrinelès dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 71-78 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 29-30 et p. 122-124 ; APOSTOLOPOULOS, *Ἱερός Κώδιξ*, p. 149-150 ; ZACHARIADOU, *Notables laïques*, p. 120-121.

54. AGALLIANOS, *Discours*, p. 103⁴⁴²⁻⁴⁴⁷ : οἱ δὲ ἄρχοντες ὡς ἀδικούμενοι κατεβῶν καὶ ὡς ὀφειλὴν ἀπῆλθον τὰ ὑπεσχημένα καὶ, εἰ μὴ λάβοιεν, τὰ δεινότερα ἡπείλουν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὠνεΐδιζόν τε ὅτι τῇ σφῶν αὐτῶν σπουδῇ καὶ συνεργίᾳ ὡς ἐστὶ νῦν συνέστη ἡ ἐκκλησία, καὶ νῦν ἐν τοῖς ὑπὲρ αὐτῆς ἀμελείᾳ χρησαμένων αὐτῶν, αὐθις ἀπορρεῦσαι καὶ εἰς τὸ μηδὲν ἤξει. Pour l'ensemble de l'épisode, voir *ibid.*, p. 100-103.

55. Par ailleurs, il est sûr que Thomas Katabolènos et Dèmètrios Apokaukos Kyritzès n'ont pas racheté Scholarios, ainsi que l'affirme É. Zachariadou (ZACHARIADOU, *Notables laïques*, p. 120-121), affirmation reprise telle quelle par K.-P. Matschke (MATSCHKE, *Leonhard von Chios*, p. 231).

56. Sur cette source encore presque entièrement inédite, voir *supra* Présentation des sources. Le passage utilisé ici a été édité par K.-P. Matschke : voir MATSCHKE, *Leonhard von Chios*, p. 227-236 ; voir aussi GANCHOU, *Rachai des Notaras*, p. 177, note 113.

57. MATSCHKE, *Leonhard von Chios*, p. 228, note 6 : « horum suffragio patriarchalem sedem usurpasti ».

lui-même en captivité (il avait en effet été pris par les Turcs au moment de la chute de Constantinople, comme Isidore de Kiev, autre membre de la délégation pontificale présent en 1453 dans la ville). Or les informations qu'il a réunies sur Thomas Pyropoulos et Jean Basilikos sont passablement compromettantes : ces deux individus auraient comploté avec les Turcs contre l'empereur pendant le siège de la capitale byzantine, de telle sorte que leurs maisons auraient été rasées ; Léonard les accuse même d'être des *parricidas*, c'est-à-dire coupables de haute trahison⁵⁸. Ces deux marchands, connus par ailleurs⁵⁹, avaient donc choisi leur camp avant la chute de Constantinople : on retrouve d'ailleurs Thomas Pyropoulos un peu plus tard gravitant dans l'administration ottomane, ainsi que le montre l'une des lettres de Nicolas Isidoros⁶⁰.

Les liens de Scholarios avec Jean Basilikos au moins sont parfaitement réels et relativement anciens : en 1445 en effet, ce dernier était le dédicataire d'un traité de pneumatologie, *Contre les partisans d'Acindyne*⁶¹, rédigé par Scholarios à son intention suite à deux questions qu'il lui avait soumises. Or, à cette période déjà, l'auteur se flattait de tenir Jean Basilikos pour un ami à qui il pouvait faire confiance⁶² ; il affichait en outre une certaine estime pour le niveau intellectuel de son correspondant, qu'il rangeait parmi les hommes cultivés⁶³. Ce détail pourrait accréditer l'hypothèse de K.-P. Matschke, qui propose d'identifier Jean Basilikos avec l'élève de Scholarios prénommé Jean auquel sont adressées plusieurs lettres dans les années 1430 et 1440⁶⁴. Cependant, il est alors étonnant que Scholarios ne fasse nulle part état de cette ancienne relation et qu'il ne profite pas de l'occasion pour se féliciter des fruits de son enseignement, sans parler du ton peu familier dont il use. Il semble en réalité que l'élève Jean puisse être identifié avec un autre

58. Voir *ibid.*, p. 228, note 6 : « dicaces parricidas Thomam Piroplum collegamque Johannem Vasilikos [...] qui hostiles contra patriam contraque imperialem maiestatem machinationes theucro suaserunt. Quorum prave intentiones satis ab imperatore cognite a nobisque aliquamdiu castris in captivitate constitutis experte, vulgoque constantinopolitano indigne habite, demolitionem in domos suas ad ruinas utique (tu quoque nosti) provocarunt ». Ces événements se sont nécessairement produits après février 1453, puisqu'à cette date, Jean Basilikos était encore l'envoyé de Constantin XI à Mehmed II pour une ultime tentative de conciliation : voir *ibid.*, p. 230.

59. Voir *PLP*, n° 2465 (Basilikos, Jean) et n° 23920 (Pyropoulos, Thomas). Voir aussi MATSCHKE, K.-P., Zum Anteil der Byzantiner an der Bergbauentwicklung und an den Bergbauerträgen Südosteuropas im 14. und 15. Jahrhundert, *Byzantinische Zeitschrift* 84/85, 1991-1992, p. 49-71, ici p. 67-71 ; MATSCHKE, K.-P., Some merchant families in Constantinople before, during and after the fall of the city 1453, *Balkan studies* 38, 1997, p. 219-238, ici p. 227-234 ; ZACHARIADOU, *Notables laïques*, p. 122-123.

60. Voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 86.

61. Voir SCHOLARIOS, *Contre les partisans d'Acindyne*, III, p. 204-228 et p. xvii-xix. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 277-278.

62. Voir SCHOLARIOS, *Contre les partisans d'Acindyne*, III, p. 205³⁷-206¹ : ὦν ἀμφοῖν ἕνεκα σιωπῇ παρήλθον ἄν σου τὴν πεῦσιν, πρὸς σέ γε μηδετέραν τούτων τῶν προφάσεων ἰσχύιν ἔχειν ἐνόμισα· φίλος γὰρ εἰ σαφὴς ἐν τοῖς πρώτοις.

63. Voir *ibid.*, p. 204³² : ἀλλὰ τῶν ἀρκούντως πεπαιδευμένων εἰς ἔδοξας εἶναι καὶ εἰ. Voir aussi *ibid.*, p. 205³⁶ : καὶ πρὸς τούτῳ σύννοια ἐμαυτῷ τῶν πεπαιδευμένων ὑμῶν οὐδὲν ἔχοντι πλέον [...].

64. Voir MATSCHKE, *Leonhard von Chios*, p. 233-235. Pour les lettres de Scholarios adressées à son élève Jean, voir SCHOLARIOS, IV, p. 398-402 et p. 410-416 : elles sont étudiées *infra* chapitre V.2.

personnage⁶⁵, ce qui ne permet pas de faire remonter la relation de Scholarios avec Jean Basilikos à une période bien antérieure à 1445. Par ailleurs, hormis le témoignage de Léonard, la relation entre Scholarios et Thomas Pyropoulos n'est pas attestée : tout au plus peut-on signaler que, à la toute fin du xv^e siècle, un certain Antoine Pyropoulos possède deux manuscrits contenant des œuvres de Scholarios ; mais il n'y a pas de lien de parenté avéré entre Thomas et Antoine⁶⁶.

Quoi qu'il en soit, c'est donc grâce à de tels soutiens que Scholarios a accédé au patriarcat. Ses réticences souvent réitérées, les distances qu'il cherche à marquer entre lui et un tel entourage se comprennent dès lors aisément : ses « amis » sont des personnes fort peu recommandables pour un Byzantin qui ne cesse de clamer son amour de la patrie disparue. Mais n'était-il pas plus impliqué qu'il ne veut bien le dire dans toute l'entreprise ? En d'autres termes, aurait-il d'une certaine façon préparé sa future élévation sur le trône patriarcal en s'associant avec des Grecs dont il savait à quel point ils étaient liés à Mehmed II ?

L'ambition personnelle

Scholarios se défend avec vigueur d'avoir jamais intrigué pour accéder au patriarcat et affirme à plusieurs reprises que la charge de patriarche lui a été pénible, évoquant par exemple le « trône malheureux et les difficultés qui y sont attachées »⁶⁷, tandis qu'il fait allusion ailleurs aux dangers qui entourent la fonction⁶⁸. Ces répugnances sont exprimées par Scholarios de manière à convaincre ses lecteurs de son absence totale d'ambition personnelle et de son peu de goût pour le pouvoir. Il répète à l'envi qu'il est devenu patriarche contre sa volonté (ἄκων)⁶⁹ et qu'il y a même été contraint par la force : les termes dérivant de βία et ἀνάγκη reviennent constamment lorsqu'il parle de la période où il a été en fonction, et il y insiste surtout dans le texte contemporain des faits, c'est-à-dire la *Lettre sur la prise de Constantinople*⁷⁰. Au-delà des pressions qu'il a subies de la part du sultan, il explique son élévation à la tête de l'Église par les circons-

65. Voir *infra* chapitre V.2, note 149.

66. Sur Antoine Pyropoulos, voir *PLP*, n° 23919. É. Legrand a été le premier à signaler les notes de possession d'Antoine Pyropoulos sur les manuscrits de Scholarios : voir *LEGRAND, Bibliographie hellénique xv^e-xv^e*, II, p. 323, note 1. Voir aussi *MERGIALI, Enseignement*, p. 228-229.

67. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 292¹⁵⁻¹⁶ : τὸν οὐκ εὐτυχῇ θρόνον καὶ τὰ συννημένα τούτω δεινά.

68. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²³⁻²⁴ : τοὺς συνόντας τῇ προστασίᾳ ταύτῃ κρημνοὺς, εἴ τις μὴ πάνυ προσέχοι.

69. Voir *ibid.*, p. 225⁹ : οὐδὲ τὸ ἀκούσιον καὶ τὴν βίαν ἐν λόγῳ τίθημι νῦν. *Ibid.*, p. 229³⁷ : ἐδεξάμεθα γὰρ οὐδὲ πρότερον θανάτου δέει τὴν προστασίαν, ἀλλ' ἄκοντες. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 292²⁰ : διὸ καὶ ἄκοντες μὲν, ἡνεσχόμεθα δ' ὁμῶς.

70. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 223³²⁻³³ : τὸ δὲ καὶ εἰς ἐπισκόπου τάξιν ἐλθεῖν οὐ φημι τί παθόντα καὶ πῶς βιασθέντα, πότερον χειρῶν ἢ λόγων πολλὰ βιασιτέρων δυνάμει. *Ibid.*, p. 223³⁴⁻³⁵ : οὐ γὰρ τολμῶ τι λέγειν κατὰ τῆς βιασασμένης δυνάμεως. *Ibid.*, p. 227¹⁹ : ἅπαξ ἡμῶν εἰς τὴν τοιαύτην συνεληλαμένων ἀνάγκην. *Ibid.*, p. 228⁸ : μήτ' ἔχειν δεικνύναι τοῖς ἄλλοις ὅπόσον ἐβεβιάσαμεθα. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 290³⁵ : καὶ φεύγοιμ' ἂν διηνεκῶς, ἂν μὴ τις ἰσχυροτάτη πασῶν ἀνάγκη πείσῃ τὸ συνειδὸς ἢ βιάσῃται τὴν προαίρεσιν. Voir aussi SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 271³⁶⁻³⁷ : καὶ διὰ Χριστὸν μὲν πάντα προηρημένοι, οὐ

tances exceptionnelles liées à la chute de Constantinople, présentant son accession au patriarcat tantôt comme un sacrifice de sa part pour la communauté⁷¹, tantôt comme une punition que Dieu lui inflige⁷² : à aucun moment le patriarcat n'apparaît donc comme une position enviable.

Avec le temps, son argumentation s'affine quelque peu, puisqu'il se justifie alors plus explicitement des raisons qui l'ont conduit à accepter une telle responsabilité : il ne la désirait certes pas et ne l'avait jamais désirée⁷³, mais il a compris que Dieu lui-même l'avait choisi et qu'il ne pouvait se dérober à Sa volonté⁷⁴. C'est ainsi qu'il évoque « l'économie divine »⁷⁵ et la « préparation » qui lui a été donnée par Dieu⁷⁶, de manière à bien faire comprendre que son accession au trône patriarcal a entièrement relevé du plan divin. La façon dont il nie avoir en quoi que ce soit contribué lui-même à cette ascension peut sembler, malgré tout, un peu suspecte : après avoir affirmé qu'« [il] n'aurait pas pu espérer, même en rêve, obtenir [de tels honneurs] », il explique qu'il n'est pour sa part intervenu en rien, ni pour préparer les choses avant, ni pour remercier après⁷⁷. L'idée que rien n'avait été anticipé ou prémédité par lui revient à nouveau lorsqu'il se félicite de ce que le pouvoir qui lui a été conféré était « tout prêt » – comme tombé du ciel –, si bien que le fait d'exercer cette charge ne résultait pas de « [son] propre dessein »⁷⁸ : une fois encore, il affirme n'avoir jamais eu la moindre intention de parvenir jusqu'au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. La part éventuelle de l'intrigue dans la carrière de Scholarios doit rester en suspens pour l'instant : on ne peut s'en tenir à ce stade qu'aux dénégations de l'auteur quant aux ambitions qu'il aurait pu nourrir.

μετ' ἐναργεοῦς δὲ πάνυ τῆς ἐκεῖθεν ἀνάγκης ἢ προτροπῆς. *Ibid.*, p. 272²⁷⁻²⁸ : ἡμεῖς καταγοιτευόμενοι ταῖς τῶν εὐλαβεστέρων ἀνάγκαις, ἅμα δὲ καὶ βιαζόμενοι.

71. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 271³⁴⁻³⁷ : τῇ γὰρ εὐνοίᾳ τοῦ δυστήνου γένους ἡμῶν ἡμᾶς αὐτοὺς ὑποτάξαντες μετὰ τὴν τρίτην ἡλικίαν εὐθύς, μᾶλλον δὲ αὐτοῖς ὑποτεταγμένοι πρὸς τὴν ὑπὲρ αὐτῶν φροντίδα βιαζόμενοις ἀφύκτως, καὶ διὰ Χριστὸν μὲν πάντα προηρημένοι [...].

72. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228¹⁴⁻¹⁷ : [...] ἀλλ' ἢ τῶν ἀμαρτημάτων βαρύτης καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμᾶς ἐλεημοσύνη, ἡ μὲν αὐστηροτέρων δεομένη φαρμάκων, ἡ δὲ συγχωροῦσα ταῦτα οὐδ' ἀνιάτους ἐγκαταλείπουσα.

73. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 292²¹⁻²² : [...] Θεὸν εἶναι πεισθέντες τὸν συνελαύνοντα, ὃν συνήδειμεν ἡμῖν συνειδέναι μήτ' ἐπιθυμήσασθαι ποτε τοιοῦτου χρήματος ἐν τοῖς προτέροις καιροῖς.

74. Rappelons que cette façon d'interpréter l'élévation au trône patriarcal est tout à fait traditionnelle chez les patriarches antérieurs : c'est même un cliché récurrent, comme le souligne O. Mazal (voir *MAZAL, Prooimien*, p. 67-73).

75. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 285²⁷⁻²⁸ : οὕτω μεγίστη καὶ πάντα νικῶσα λόγον ἡ θεία περὶ ἐμὲ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον οἰκονομία.

76. *Ibid.*, p. 292¹⁹ : τῆς θεοθεν ἡμῖν δεδομένης παρασκευῆς. Agallianos utilise lui aussi la même expression : voir *AGALLIANOS, Discours*, p. 98²⁵⁹.

77. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 285²⁵⁻²⁷ : [...] καὶ τοιοῦτοις, οἷων οὐδ' ἂν ἐν ὄνειροις ἡλπισα ῥαδίως τυχεῖν ἂν, ὧν οὐδ' ἐνός μόνου τοῦ βραχυτέρου παρασκευῆν τινα εἰσηνεγκάμην πρὸ τοῦ λαβεῖν, ἢ μετὰ τὸ τετυχηκέναι, χάριν ἀξίαν.

78. *Ibid.*, p. 292²³⁻²⁴ : τὸ δ' ἀπολαύειν ἐτοίμης καὶ δὴ τῆς ἀρχῆς οὐ τῆς ἡμετέρας προθέσεως ἡδόμεν ὄν.

L'intronisation officielle de Scholarios

Une fois qu'il avait été choisi par Mehmed II, Scholarios devait encore accomplir toutes les formalités nécessaires pour apparaître comme un patriarche légitime, à la fois vis-à-vis de l'administration ottomane et surtout aux yeux de ses coreligionnaires. Les procédures byzantines devaient donc être respectées autant que possible, mais le sultan de son côté manifestait son autorité en choisissant le nouveau chef religieux orthodoxe. Scholarios est donc le premier patriarche élevé à cette dignité selon des modalités totalement nouvelles : nommé au préalable par le sultan, il a été ensuite désigné par le synode des métropolitains et intronisé selon le rituel traditionnel de l'Église.

Scholarios a été élu évêque de Constantinople le 6 janvier 1454, alors qu'il avait regagné Istanbul probablement dès l'automne 1453. Il donne lui-même la date exacte de son accession au trône patriarcal dans sa *Lettre pastorale sur sa démission*⁷⁹ : l'année n'est pas précisée, mais il faut la fixer avec une très forte probabilité à 1454⁸⁰, tandis que le jour est celui des Phota⁸¹, c'est-à-dire la fête de l'Épiphanie, qui a lieu le 6 janvier⁸². Le délai entre son retour dans la capitale et son intronisation doit certainement être imputé au temps qui a été nécessaire pour que le synode soit réuni, de manière à ce que la nomination du nouveau patriarche se fasse en toute légalité : la présence des métropolitains était rigoureusement nécessaire, car seul le synode pouvait au préalable déclarer vacant le siège patriarcal⁸³. Scholarios affirme que beaucoup de métropolitains vinrent d'Europe et d'Asie pour procéder au vote⁸⁴. Cette information fournie par le principal intéressé paraît étonnante, car il faut décompter ceux qui étaient morts ou encore prisonniers au début de 1454, et probablement aussi un certain nombre de métropolitains unionistes enfuis vers les îles ou vers l'Italie : qui pouvait-il donc rester pour constituer un synode nombreux ? En l'absence de documentation, il est impossible de donner une réponse satisfaisante à cette question. Il reste que, pour que l'élection soit valide, la présence de douze métropolitains était requise par les

79. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 231-233 et p. XIV-XV. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 319.

80. Une seule des listes patriarcales connues pour l'époque de la domination ottomane donne les années de prise de fonction des patriarches et elle indique bien 1454 (αυνδ') pour Scholarios : voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Πατριαρχικοί κατάλογοι*, p. 397. Tous les historiens s'accordent aujourd'hui sur cette date.

81. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³⁰⁻³¹ : ἡ τὴν ἀρχιερωσύνην δοῦσα τὸν πέρυσιν χρόνον ἡμέρα τοῦ φωτισμοῦ. De même que l'expression τὰ φῶτα, le terme φωτισμός désigne la fête de l'Épiphanie.

82. Voir GRUMEL, *Chronologie*, p. 312. Scholarios écrit cette *Lettre pastorale* en octobre 1454 et fait allusion à son intronisation « l'année dernière » (τὸν πέρυσιν χρόνον) : l'année byzantine commençant le 1^{er} septembre, le jour des Phota de l'année précédente correspond bien au 6 janvier 1454.

83. Selon le canon 16 du synode Premier-second des Saints-Apôtres (voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 476-477), un évêque absent sans raison de son siège pendant plus de six mois peut être destitué et remplacé par un autre ; dans le cas présent, Grégoire III avait fui Constantinople en 1450 ou 1451, soit depuis au moins deux ans (voir *infra* chapitre VII.3).

84. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224³⁸-225¹ : εἴτα σύνοδος ἐπισκόπων πολλῶν, τῶν μὲν ἐξ Ἀσίας, τῶν δ' ἐξ Εὐρώτης συνερχομένων.

canons⁸⁵, et même si Scholarios exagère l'afflux des membres du synode vers Istanbul à l'occasion de son élection, ce minimum a certainement pu être atteint.

L'autre raison du report de l'investiture de Scholarios au début de l'année 1454 tient apparemment aux précautions qu'il a lui-même tenu à prendre. Dans un premier temps, Scholarios fait état de ses propres tentatives pour échapper au trône patriarcal par toutes sortes de manœuvres dilatoires⁸⁶ ; mais c'est probablement pour se justifier qu'il insiste ainsi sur ses réticences initiales. Plus que sur sa répugnance à devenir patriarche, Scholarios met surtout l'accent sur la régularité de sa nomination : il cherche à établir sans contestation possible le fait qu'on a procédé à son élévation au rang de patriarche selon les règles canoniques byzantines⁸⁷. Nul doute qu'en dehors de la question de sa liberté personnelle, Scholarios connaissait et était à même d'invoquer, s'il le désirait, d'autres empêchements canoniques ; il était surtout pleinement conscient de tout ce qui aurait pu entacher d'irrégularité son élection. Pour couper court à toute éventuelle protestation, il indique qu'il a été ordonné successivement diacre, puis prêtre, puis évêque, avant de recevoir le titre de patriarche⁸⁸, affirmant que les lois ont été respectées pour « ce qui a été effectué dans l'intervalle »⁸⁹. En tant que moine en effet, il n'appartenait pas au clergé consacré : il était donc nécessaire qu'il reçoive tous les ordres intermédiaires jusqu'à l'épiscopat pour pouvoir devenir évêque de Constantinople⁹⁰. Dans ce contexte, la question des interstices canoniques pouvait donner matière à invalidation : l'observance d'un certain délai entre chaque élévation à un degré supérieur de la hiérarchie ecclésiastique est en effet une règle canonique ancienne⁹¹. Il se peut que la jurisprudence la plus courante, celle de Théodore Balsamon, ait été suivie⁹² : Scholarios aurait alors dû attendre sept jours

85. Voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 277 (trad. VERPEAUX) : « Sur la promotion d'un patriarche. Les prélats présents à Constantinople s'assemblent, quelque nombreux qu'ils soient, mais au moins à douze ». Cette prescription reprend celle du canon 49 du synode de Carthage pour la consécration d'un évêque : voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 267-268.

86. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225³⁻⁴ : [...] πρὸ τούτων ἐνοτάσεις ἐμοῦ καὶ δάκρυα καὶ χρόνου τριβὴν.

87. Voir *ibid.*, p. 225²⁻³ : τὰ γὰρ ἐν μέσῳ παρήμι κατὰ τοὺς περὶ ταῦτα νόμους τετελεσμένα.

88. Voir *ibid.*, p. 225¹⁻² : καὶ ψήφοις καὶ γὰρ πρῶτα μὲν διάκονος, εἴτα πρεσβύτερος, εἴτα ἐπίσκοπος καὶ πατριάρχης.

89. Voir *supra* note 87.

90. Voir les canons 10 du synode de Sardique et 17 du synode Premier-second des Saints-Apôtres dans JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 173-174 et 478-479. La même procédure avait été suivie par exemple pour Georges de Chypre, qui était un simple laïc avant de devenir patriarche : voir PACHYMÈRES, *Relations historiques*, III, p. 54-57.

91. Ce délai est obligatoire, mais sa durée exacte n'est pas précisée par les canons : d'après le canon 10 du synode de Sardique, ce serait « un très long laps de temps » (τοῦ γὰρ μηκίστου χρόνου ἢ δοκιμασία) qui permettrait de juger de la dignité du candidat à l'épiscopat : voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 174.

92. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, II, p. 703. Dans son interprétation du canon 17 du synode Premier-second des Saints-Apôtres, le canoniste du XI^e siècle Théodore Balsamon se range à la prescription de Grégoire de Nazianze selon lequel un délai de sept jours doit être respecté ; Balsamon ajoute que c'est l'usage non écrit suivi habituellement par l'Église : διὸ καὶ καταφεύγω εἰς τὸ παρὰ τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ὑποτυπωθὲν χάριν τῆς τελειώσεως τῶν ἱερῶν, καὶ λέγω, ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν δι' ἑπτὰ ἡμερῶν τὴν ἐκάστου βαθμοῦ τελειοῦσθαι χειροτονίαν καὶ μᾶλλον, ὅτι καὶ ἡ ἄγραφος

entre chaque ordination, ce qui porterait son élévation à l'épiscopat au 6 janvier 1454, à la prêtrise au 29 décembre 1453, et au diaconat au 21 décembre 1453⁹³. Dans cette hypothèse, le synode aurait été réuni en réalité dès décembre, et l'ensemble des opérations aboutissant à l'ordination épiscopale et à l'intronisation du nouveau patriarche se seraient terminées le 6 janvier 1454, après plusieurs semaines de procédure.

Si le déroulement des différentes étapes exigées par l'Église orthodoxe peut être reconstitué de façon approximative, il reste cependant une inconnue de taille : quand Scholarios a-t-il reçu du sultan l'avis de sa nomination et selon quelles modalités ? Il est sûr que la coutume n'a pu être respectée en la circonstance, car elle reposait de façon trop évidente sur l'accord entre les pouvoirs spirituel et temporel : selon la tradition byzantine, rapportée par le Pseudo-Kodinos, le choix du nouveau patriarche s'effectuait en effet conjointement par le synode, qui proposait trois noms de candidats, et par l'empereur, qui choisissait en dernier ressort l'un des trois⁹⁴. Au contraire, en 1453, Scholarios était le seul candidat du sultan, et le synode n'a évidemment pas été consulté sur ce choix, qu'il n'a fait qu'entériner. Selon l'usage habituel dans l'Empire ottoman, les nominations étaient sanctionnées par la remise d'un document écrit rédigé par la chancellerie du sultan, un *berât*⁹⁵. Même si le *berât* délivré à Scholarios n'a pas été conservé, les historiens s'accordent aujourd'hui pour reconnaître qu'il a existé et la polémique est désormais close⁹⁶ ; l'hésitation porte seulement sur le moment où cet acte a été émis par le sultan et reçu par l'intéressé. Rien n'empêche d'émettre l'hypothèse, comme le fait É. Zachariadou, que son *berât* ait été attribué à Scholarios dès l'automne 1453⁹⁷, ce qui, par ailleurs, résoudrait une difficulté : Scholarios a été investi de responsabilités ecclésiastiques peu après son retour à Istanbul⁹⁸, or il devait nécessairement avoir dès ce moment un statut officiel pour que les autorités turques le laissent agir. De plus, dans sa *Lettre pastorale sur sa démission*, qui date d'octobre 1454, Scholarios parle de l'activité pastorale qu'il a déjà exercée « pendant une année entière »⁹⁹, approximation qui se comprend beaucoup mieux

ἐκκλησιαστικῇ συνήθειᾳ τοῦτο παραδεξαμένη, οὕτω τὰς τῶν βαθμῶν χειροτονίας ἐνεργεῖ.

93. Quel que soit le délai qui a été finalement respecté, on ne peut accepter l'opinion d'A. Bakalopoulos et de S. Vryonis, selon lesquels toutes les opérations auraient eu lieu le même jour : voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 139 et VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 83.

94. Voir LAURENT, V., Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du xv^e siècle, *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 28/2, 1947, p. 218-232, ici p. 221-222 ; PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 277-278 ; FAILLER, A., La déposition du patriarche Calliste I^{er} (1353), *Revue des études byzantines* 31, 1973, p. 5-163, ici p. 139-146.

95. Sur l'usage du *berât* par l'administration turque comme acte de nomination d'un haut dignitaire orthodoxe, voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 58-61. Voir *infra* chapitre II.2.

96. Voir surtout İNALCIK, *Status*, p. 415-416 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 33-37 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 47-50.

97. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 47.

98. Voir *supra* note 34.

99. SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232¹⁹⁻²⁰ : τὸν ὅλον ἐνιαυτὸν διηγήκαμεν τῇ σωτηρίᾳ τῶν δοθέντων ἐπαγρυπνοῦντες υἱῶν. Dans tout ce paragraphe, Scholarios fait bien allusion à sa fonction de patriarche, en des termes toujours assez vagues, dont le plus évocateur est, un peu plus haut, l'expression « ce temps à la fois bref et très douloureux d'activité pastorale non choisie » : τὸν βραχὺν μὲν τοῦτον, πολυδύνον δὲ τῆς ἀκουσίτου ποιμαντικῆς καιρόν (*ibid.*, p. 232²).

si la charge de patriarche lui a été dévolue dès son retour à Istanbul, dans l'attente de la ratification ultérieure par le synode. Il faudrait donc comprendre qu'avant même d'être institué patriarche en toute légalité, selon les règles de l'Église orthodoxe, Scholarios faisait fonction de chef religieux dès la fin de 1453¹⁰⁰.

Quant à l'investiture elle-même, il semble peu probable qu'elle se soit déroulée selon l'usage traditionnel : ce n'était du reste pas indispensable, car ce rituel, très formalisé comme en témoigne la description du Pseudo-Kodinos¹⁰¹, n'est pas défini par des canons ecclésiastiques, en sorte que son non-respect n'enlevait rien à la légitimité du nouveau patriarche. À y regarder de plus près, le cérémonial avait surtout pour fonction de conférer à l'empereur une place symbolique dans l'élection, qui permettait de souligner son autorité sur l'Église¹⁰² : l'étape de la promotion (πρόβλησις ou προβολή), qui avait lieu au palais impérial, donnait à voir la remise du bâton pastoral par l'empereur au nouvel élu, tandis que la signification de cet acte était éclairée par la formule que le basileus prononçait alors : « la Sainte Trinité qui nous a donné la royauté te promeut archevêque de Constantinople, nouvelle Rome, et patriarche œcuménique »¹⁰³. En 1454, il est évident que le sultan n'apparaissait pas encore comme le protecteur de l'Église orthodoxe au même titre qu'auparavant l'empereur byzantin, et une telle cérémonie d'investiture n'était pas encore concevable. Les descriptions fournies par les sources tardives, notamment par le Pseudo-Sphrantzès¹⁰⁴, sont donc éminemment sujettes à caution : celui-ci présente en effet l'investiture de Scholarios comme conforme à la tradition byzantine, Mehmed II tenant le rôle de l'empereur dans le cérémonial tel qu'il vient d'être décrit¹⁰⁵ ; or plusieurs historiens ont fait apparaître la part de reconstruction que comporte un tel récit, sans doute valable pour le xvi^e siècle, période où les sultans cherchent ostensiblement à imiter les anciens empereurs, mais peu plausible pour 1454¹⁰⁶.

100. C'est aussi la conclusion à laquelle aboutit T. Zēsēs : voir Zēsēs, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 192. Mais P. Konortas souligne de son côté ce que ces dispositions auraient eu d'anticanonique et pense plutôt que le sultan a convoqué lui-même le synode pour qu'il intronise Scholarios, après quoi il lui a remis son *berât* : voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 33-37.

101. Voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 277-283.

102. Voir LAURENT, V., Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin..., p. 218-232, ici p. 222-228.

103. PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 280²⁻⁷ : ἡ ἁγία Τριάς ἡ τὴν βασιλείαν δωρησαμένη ἡμῖν προβάλλεται σε ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην (trad. VERPEAUX).

104. Voir PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 448-456.

105. Selon la *Chronique* du Pseudo-Sphrantzès, le sultan n'était cependant pas allé jusqu'à prononcer les phrases rituelles manifestant l'adhésion de l'empereur à l'orthodoxie : voir *ibid.*, p. 456.

106. Voir *supra* Présentation des sources. Voir aussi BRAUDE, *Foundation myths*, p. 74-77 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 43-46 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, note 2 p. 558-559. Cependant P. Konortas considère malgré tout qu'une cérémonie officielle a certainement eu lieu dans le palais du sultan sur le modèle de la promotion byzantine, au cours de laquelle le sultan aurait remis de ses propres mains le bâton pastoral à Scholarios : voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 96-97.

Il ressort de cette enquête sur la manière dont Scholarios est devenu patriarche quelques éléments particulièrement significatifs. Le rôle de Mehmed II apparaît comme tout à fait décisif, mais celui des archontes grecs de son entourage l'est certainement aussi, du moins pour ce qui est du choix du candidat pressenti : au sultan qui avait déjà l'intention de désigner un patriarche orthodoxe, ses conseillers grecs ont pu fournir un nom. Quant à Scholarios lui-même, il est difficile de savoir si l'attribution de cette charge prestigieuse le flatte ou si, comme il l'affirme souvent, elle lui pèse profondément. Mais il est certain que sa dépendance à l'égard du sultan est totale : par nature, les rapports entre le conquérant et le chef spirituel des chrétiens sont marqués par la domination du premier sur le second, mais le statut particulier de Scholarios, qui demeure l'affranchi de Mehmed II, aggrave sans aucun doute cette subordination. Les formes sont cependant respectées au moment de son investiture, et il devient légalement, sept mois après la chute de Constantinople, le premier patriarche orthodoxe sous domination ottomane.

2. LE STATUT DU PATRIARCHE ORTHODOXE DANS L'EMPIRE OTTOMAN

La restauration du patriarcat de Constantinople par Mehmed II est une mesure d'une très grande portée politique : par cet acte, le sultan incorpore de fait l'Église à sa propre administration, déléguant en partie le gouvernement de ses sujets chrétiens aux responsables religieux de cette population, au premier rang desquels se trouve le patriarche. Cette solution supposait d'un côté que l'État ottoman conserve un contrôle étroit sur l'institution ecclésiastique dans tout l'Empire, mais elle impliquait aussi d'un autre côté la concession à l'Église de certains droits lui conférant un minimum d'autonomie. C'est ce cadre juridique qu'il faut maintenant rappeler pour pouvoir resituer dans son contexte l'action de Scholarios au patriarcat.

Le rétablissement du patriarcat : une question controversée

Le nouveau statut de l'Église orthodoxe à partir de la conquête ottomane a constitué un sujet de prédilection pour les byzantinistes comme pour les turcologues et a donné lieu à une très abondante historiographie¹. Les éléments essentiels de ce compromis institutionnel sont donc dans l'ensemble bien connus ; cependant le problème des sources à partir desquelles ces historiens ont travaillé se pose une fois encore. Des textes de dates très différentes, en particulier les chroniques du XVI^e ou du XVII^e siècle, ont été utilisés pour décrire l'Église telle qu'elle a été rétablie peu après la chute de Constantinople : or il est bien évident que des évolutions continues ont affecté l'institution ecclésiastique, de sorte qu'il est impossible de se fier aux chroniques tardives pour retrouver l'état originel des relations entre pouvoir ottoman et patriarcat orthodoxe. Comme l'a bien montré B. Braude², le vocabulaire lui-même est biaisé lorsqu'on parle pour le XV^e siècle de « nation » (*millet*) ou de « privilèges » accordés à l'Église, sur lesquels les chroniques donnent de façon suspecte quantité d'informations excessivement

1. La bibliographie sur cette question étant très développée, seuls sont signalés ici les ouvrages et articles les plus importants parus durant les cinquante dernières années : voir PAPADOPOULOS, T., *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under Turkish domination*, Bruxelles 1952, p. 1-26 ; HERING, *Islamische Recht*, p. 231-256 ; BAKALOPOULOS, 'Ιστορία, p. 134-147 ; PANTAZOPOULOS, N. J., *Church and law in the Balkan peninsula during the Ottoman rule*, Thessalonique 1967 ; RUNCIMAN, *Great Church*, p. 165-185 ; PATRINÉLÈS, 'Εκκλησία, p. 92-113 ; APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses* ; BRAUDE, *Foundation myths*, p. 69-88 ; KONORTAS, *Rapports juridiques* ; KARPAT, K., Ottoman views and policies towards the Orthodox Christian Church, *Greek orthodox theological review* 31, 1986, p. 131-155 ; LAITILA, *Infidel Orthodox*, p. 51-76 ; INALCIK, *Status*, p. 407-436 ; RUNCIMAN, S., *Rum Milleti: the orthodox communities under the Ottoman sultans*, dans *The Byzantine tradition after the fall of Constantinople*, éd. J. YIANNIAS, Charlottesville 1991, p. 1-15 ; DUCELLIER, A., L'orthodoxie sous la première domination ottomane, dans *Histoire du christianisme*, 7, Paris 1994, p. 15-75, ici p. 48-56 ; DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient*, p. 432-437 ; PETMÉZAS, *Organisation ecclésiastique*, p. 487-569 ; VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 69-111 ; ZACHARIADOU, Δέκα τουρκικά έγγραφα ; APOSTOLOPOULOS, 'Ωραιολογιώντας τὰ μετὰ τὴν Ἀλωση, p. 29-36. Pour la bibliographie antérieure, voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 10-13.

2. Voir BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 12-14 ; BRAUDE, *Foundation myths*, p. 72-74.

précises³. De plus, les documents ottomans, en particulier les *berāts* délivrés aux patriarches par les sultans, ont pendant longtemps été insuffisamment exploités : l'édition récente par G. Salakides puis par E. Zachariadou d'un *berāt* du xv^e siècle, celui qui a été délivré à Syméon I^{er} par Bayezid II en 1483⁴, permet d'en savoir plus sur le type de contrat qui liait le patriarche au sultan au début de la domination ottomane. Ces sources contemporaines des faits ou proches de la période concernée permettent de dégager, avec toute la prudence nécessaire, quelques conclusions quant au statut reconnu par Mehmed II à Scholarios en 1454.

Il serait tentant, pour commencer, d'essayer d'opérer une distinction rigoureuse entre les gratifications personnelles qui ont été octroyées à Scholarios et les droits accordés au patriarcat restauré en tant qu'institution⁵. On a vu en effet que Scholarios reconnaît avoir reçu par écrit l'attestation de sa liberté individuelle, à titre personnel⁶. De même, Kritoboulos fait allusion à de nombreux dons attribués par le sultan à Scholarios personnellement⁷. La réalité est pourtant beaucoup plus ambiguë : dans son *Apologie personnelle* (1467)⁸, Scholarios affirme en effet, avec un recul de plus de dix ans, qu'au moment de la restauration du patriarcat, « l'Église est alors rétablie libre à travers nous, avec de nombreux dons de sa part [le souverain], et elle est restée ainsi jusqu'à nos successeurs »⁹. Cette phrase signifie-t-elle que les droits accordés personnellement au patriarche faisaient office de garantie pour l'ensemble de l'institution dont il était responsable ? Il semble qu'il en ait été ainsi en effet, car le droit musulman ne connaît pas la notion de personne morale, et le sultan ne pouvait donc pas accorder des concessions au patriarcat en tant que tel ; c'est pourquoi le contrat devait être passé directement entre le sultan et le patriarche¹⁰. La distinction entre ce qui relève du chef de l'Église en tant que personne privée et ce qui concerne l'institution en général n'est donc pas opératoire : il est nécessaire d'aborder la question plutôt du point de vue ottoman pour tenter de comprendre quel statut légal le nouveau maî-

3. Ainsi, selon la chronique du Pseudo-Sphrantzès, Scholarios aurait obtenu un document écrit du sultan stipulant qu'il était « irresponsable, exonéré d'impôts, inviolable par qui que ce soit et exempt de taxe et de contribution » (ἀνναίτητον καὶ ἀφορολόγητον καὶ ἀδιάσειστον τε ἀπὸ παντὸς ἐναντίου, καὶ τέλους καὶ δώσεως ἐλεύθερος) (PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 456) ; or des termes aussi précis ne se rencontrent pas dans les documents du xv^e siècle.

4. Voir SALAKIDES, *Sultansurkunden*, p. 31-38 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 157-162.

5. C'est la démarche que tentent de suivre certains historiens : voir en particulier BRAUDE, *Foundation myths*, p. 79 ; LATTILA, *Infidel Orthodox*, p. 58-61.

6. Voir *supra* chapitre II.1, notes 36 et 37.

7. Voir KRITOBOULOS, *Histoire*, p. 91¹² : τιμῇ δὲ καὶ δώροις αὐτὸν φιλοτίμοις τε καὶ ἐντίμοις.

8. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264-274 et p. XVI-XVII. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320-321. Pour la nouvelle datation proposée, voir Annexe IV.4.e.

9. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 266¹⁻² : [...] ἐλευθέρας καθισταμένης τότε τῆς Ἐκκλησίας δι' ἡμῶν καὶ μετὰ πολλῶν αὐτοῦ δωρεῶν καὶ μέχρι τῶν διαδόχων οὕτω μεινάσης. Le terme ἐλευθέρας revêt ici le sens technique de « libre d'impôt » : voir *infra* note 58.

10. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 391-396 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 49-50 et p. 91.

tre consent au patriarche, et donc à l'Église, et, à travers elle, à l'ensemble de la population orthodoxe. Les précédents qui avaient existé en Asie Mineure et dans les Balkans avant la disparition finale de l'Empire byzantin peuvent servir de point de départ pour essayer de définir les droits concédés traditionnellement par les Turcs aux dignitaires orthodoxes.

Le statut des dhimmis en territoire ottoman

En 1453, l'idée d'une coexistence acceptable entre pouvoir ottoman et orthodoxie n'était pas nouvelle : tout au long de la conquête turque, en Asie Mineure puis dans les Balkans, certains compromis avaient été passés avec les communautés locales. H. Inalcik rappelle l'évolution qu'a connue la politique ottomane dans ce domaine : dès avant la conquête, les autorités turques avaient l'habitude de passer des traités avec les populations qui se soumettaient sans résistance¹¹. Selon la loi islamique en effet, les non musulmans qui pratiquent l'une des religions du Livre ont droit au statut particulier de *dhimmis*, qui leur garantit la liberté de culte en échange d'un impôt supplémentaire, la *djizya*¹². Mais les sultans vont au-delà de cette simple protection : l'Église orthodoxe est peu à peu intégrée aux structures administratives de l'Empire ottoman, et son fonctionnement interne est dès lors contrôlé par le pouvoir en place. C'est ainsi que, dès avant 1453, les métropolitains des territoires passés sous occupation turque, une fois élus par le synode de Constantinople, voient leurs nominations confirmées par un document écrit émanant du sultan, en général un *berāt*¹³.

Quelles sortes de privilèges, c'est-à-dire de droits, étaient accordés par ces documents officiels ottomans ? Il en existe un exemple, datant de l'été 1430 et concernant les habitants de Ioannina, en Épire : il ne s'agit pas d'un *berāt* en faveur du métropolitain, mais d'un acte rédigé en grec (ὀρισμός) par Sinan Pacha au nom du sultan Murad II, qui correspond en réalité à une proposition de reddition¹⁴. Ioannina est alors sur le point de tomber entre les mains du sultan, et son lieutenant s'adresse directement au métropolitain et aux archontes de la ville pour obtenir leur capitulation¹⁵, n'hésitant pas à leur promettre, dans le cas contraire, le même sort que celui de Thessalonique, qui vient d'être prise par la force. Or une partie du texte anticipe déjà sur la soumission espérée et consiste en une liste de garanties et de privilèges qui seront dans ce cas octroyés à la ville¹⁶. Ceux qui concernent la vie religieuse sont particulièrement intéressants : les conquérants s'engagent « à ne pas détruire les églises, à ne pas faire de mosquées, mais à ce

11. Voir INALCIK, *Status*, p. 409.

12. Voir HERING, *Islamische Recht*, p. 232-238 ; CAHEN, C., *Dhimma*, dans *EI*, 2, 1977, p. 234-238 ; BOSWORTH, C. E., *The concept of Dhimma in early islam*, dans BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 37-51.

13. Voir INALCIK, *Status*, p. 415 : l'auteur donne l'exemple d'Antalya en 1399 et de Belgrade en 1432. Voir aussi KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 58-61 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 48.

14. Voir AMANTOS, *Ἀναγνώρισις*, p. 197-210. Voir aussi RIGO, *Horismos*, p. 57-78.

15. Voir AMANTOS, *Ἀναγνώρισις*, p. 208⁴⁻⁵ : ὀρισμός καὶ χαιρετισμός εἰς τὸν πανιερώτατον μητροπολίτην Ἰωαννίνων καὶ εἰς τοὺς ἐντιμοτάτους ἄρχοντες [...]. Suivent plusieurs noms d'archontes.

16. Voir *ibid.*, p. 208²¹⁻²⁸.

que vos églises sonnent les cloches, comme elles en ont l'habitude»¹⁷. Cette reconnaissance des édifices religieux et, à travers l'appel à la prière, de la libre célébration du culte, figure comme une garantie essentielle. Sinan Pacha en vient ensuite aux concessions accordées au métropolitain : celui-ci garde la possibilité de juger « selon le droit romain » et conserve tous les « droits ecclésiastiques »¹⁸. Ces derniers « droits » désignent sans ambiguïté l'autorité du métropolitain à l'égard de ses évêques suffragants et du reste du clergé de son éparchie, ainsi que ses prérogatives en matière de convocation du synode provincial ; quant à la première partie de l'expression, elle renvoie au pouvoir judiciaire du métropolitain, donc à sa capacité à présider un tribunal ecclésiastique : la présence de l'adjectif « romain » permet de comprendre qu'il pourra continuer à rendre la justice selon le droit byzantin. Les privilèges sont donc relativement étendus : liberté du culte, autonomie du fonctionnement interne de l'Église, et maintien d'une justice particulière ; en échange, rien n'est précisé dans ce texte en termes de contribution en impôts.

À partir de 1453, le régime juridique des chrétiens de l'Empire ottoman change : sujets d'un État islamique, ils ressortissent toujours de la *dhimma*, mais, dans ce cadre général, le sultan ottoman institue le système des *millet*, ou plutôt des *taife*¹⁹, c'est-à-dire une administration particulière pour chacune des composantes religieuses de l'Empire, auxquelles sont accordés une certaine autonomie et des droits spécifiques. Trois groupes principaux de sujets non musulmans sont dès lors reconnus comme tels : les orthodoxes, les Arméniens et les Juifs²⁰. Ils sont tous trois dotés d'un chef qui, à chaque fois, se trouve être l'autorité religieuse suprême ; cependant notons bien qu'il ne s'agit pas là d'une nécessité, et Mehmed II pouvait tout aussi bien s'adresser à un laïc pour encadrer des *dhimmis* : il est d'ailleurs bien connu que, pour ce qui concerne les Grecs, le sultan avait pensé confier cette charge à Luc Notaras²¹.

Les informations disponibles à propos des Juifs et des Arméniens juste après la chute de Constantinople sont très limitées, dans la mesure où les sources qui évoquent cette période sont largement postérieures au xv^e siècle. Pour l'histoire des Juifs après 1454, on ne possède pratiquement que la chronique d'Élie Kapsali, petit-neveu de Moïse Kapsali, et celle, plus tardive encore, de Sambari²². D'après

17. *Ibid.*, p. 208²²⁻²⁴ : μήτε ἐκκλησίαις νὰ χαλάσωμεν, μήτε μασιγίδι νὰ ποιήσωμεν ἀλλὰ καὶ αἱ ἐκκλησίαι σας νὰ σημαίνουν καθὼς ἔχουν συνήθειαν. *Μασιγίδι* est l'un des termes grecs utilisés depuis l'époque médio-byzantine pour désigner la mosquée : voir RIGO, *Horismos*, p. 66.

18. AMANTOS, 'Αναγνώρισις, p. 208²⁴⁻²⁵ : ὁ μητροπολίτης νὰ ἔχη τὴν κρίσιν τοῦ τὴν ῥωμαϊκὴν καὶ ὅλα τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαιώματα.

19. Voir BRAUDE, *Foundation myths*, p. 72-74 : l'auteur insiste sur l'anachronisme du terme « millet » employé à propos des réalités sociopolitiques du xv^e siècle. Voir aussi KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 169-174 ; BRAUDE, B., The strange history of the millet system, dans *The great Ottoman-Turkish civilisation*, II, éd. K. ÇİÇEK, Ankara 2000, p. 409-418, ici p. 409-410.

20. Voir BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 12-14 ; BRAUDE, *Foundation myths*, p. 74-83 ; INALCIK, *Status*, p. 410-412.

21. Voir ZACHARIADOU, Δέκα τουρκικά έγγραφα, p. 38. Sur l'existence d'un contrôle parfois laïc et non religieux, voir BRAUDE, B., The strange history of the millet system..., ici p. 410.

22. Voir les références données par HACKER, J. R., Ottoman policy toward the Jews and Jewish attitudes toward the Ottomans during the fifteenth century, dans BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 117-126, ici p. 118-119. La chronique d'Élie Kapsali, qui date de la première moitié du xvi^e siècle, a été récemment traduite en français : voir CAPSALI, E., *Chronique de l'expulsion. Seder Eliahou Zouta*, éd. S. SULTAN-BOHBOT, Paris 1994.

ces textes, Moïse Kapsali, grand rabbin romaniote de la fin de la période byzantine²³, aurait été confirmé dans ses fonctions par Mehmed II. Or l'historiographie récente, en se fondant sur d'autres documents, récuse l'idée qu'il ait existé un chef religieux officiel pour l'ensemble des communautés juives de l'Empire ottoman, car elles étaient fort diverses et traditionnellement autonomes les unes par rapport aux autres : en réalité, l'autorité de Kapsali aurait été limitée aux Juifs d'Istanbul, sans qu'on puisse vraiment parler d'une institution pérenne reconnue par le pouvoir ottoman²⁴. Il en est à peu près de même pour les Arméniens : à l'encontre des légendes qui entourent l'évêque Yovakim de Brousse, rien n'atteste l'existence d'un patriarcat arménien dès 1461. On serait plus près de la réalité historique en considérant que l'évêque des six communautés (*alti cemaat*) d'Istanbul a peu à peu supplanté les patriarchats arméniens du reste de l'Empire, celui d'Éjmiacin en particulier, pour aboutir à l'établissement d'une instance unique autour du xviii^e siècle²⁵. Ainsi que l'affirme B. Braude, il n'y a donc pas un modèle administratif uniforme qui aurait été utilisé par Mehmed II de façon systématique avec toutes les communautés religieuses de son Empire, mais plutôt des contrats personnels, passés individuellement avec les responsables des différentes populations non musulmanes²⁶.

Bien qu'ils ne représentent théoriquement pas un groupe autonome, les sujets catholiques du sultan se voient eux aussi reconnaître un statut de *dhimmis* : le traité passé par Mehmed II avec les représentants génois de Péra²⁷ dès le 1^{er} juin 1453 donne à cet égard quelques informations²⁸. Les Pérotes passent sous souve-

23. On appelle romaniotes les juifs qui vivaient dans l'Empire byzantin ; voir la thèse soutenue récemment par P. Gardette : GARDETTE, P., *Recherches sur les juifs romaniotes à l'époque des Paléologues (xiii^e-xv^e siècles)*, thèse dactylographiée, sous la direction d'A. DUCCELLIER, Université Toulouse-Le Mirail, 2003. Sur Moïse Kapsali, voir en particulier *ibid.*, p. 105 ; CAPSALI, E., *Chronique de l'expulsion...*, p. 17-18.

24. Voir HACKER, J. R., Ottoman policy toward the Jews..., p. 117-126 ; BRAUDE, *Foundation myths*, p. 79-81 ; SHAW, S. J., The jewish millet in the Ottoman Empire, dans *The great Ottoman-Turkish civilisation*, II, éd. K. ÇİÇEK, Ankara 2000, p. 447-462, ici p. 449-450 ; GARDETTE, P., *Recherches sur les juifs romaniotes...*, p. 101-106.

25. Voir BARDAKJIAN, K., The rise of the Armenian patriarchate of Constantinople, dans BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 89-100 ; BRAUDE, *Foundation myths*, p. 81-83 ; GUERIGUIAN, J. L., Amirdovlat, Mehmed II, and the nascent Armenian community of Constantinople, *Armenian review* 39/2, 1986, p. 27-48 ; RAHN, M., *Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Hambourg 2002. Selon ce dernier, l'idée que le patriarcat arménien de Constantinople ait été fondé sous Mehmed II, peut-être même en 1461, ne doit pas être rejetée, mais ce patriarcat n'aurait de toute façon exercé son autorité que sur une juridiction limitée à la région d'Istanbul.

26. Voir BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 12-13.

27. Sur la reddition des Pérotes, voir PISTARINO, G., La caduta di Costantinopoli : da Pera genovese a Galata turca, *La storia dei Genovesi* 5, 1985, p. 7-47, ici p. 18-19.

28. Le texte a été publié plusieurs fois : voir la liste des éditions anciennes, ainsi qu'une nouvelle édition dans DALLEGGIO D'ALESSIO, *Texte grec*, p. 115-124 ; voir aussi DALLEGGIO D'ALESSIO, E., Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1^{er} juin 1453). Versions et commentaires, *Échos d'Orient* 39, 1940, p. 161-175. Une version turque de ce traité a aussi été éditée par N. Beldiceanu : voir BELDICEANU, N., *Recherche sur la ville ottomane au xv^e siècle. Étude et actes*, Paris 1973, p. 153-154 et p. 423-424. Notons que la date donnée par le document turc diffère de la date de l'acte grec : la troisième décennie du mois de Djemadhi al-akhir 857 correspond en effet à la période comprise entre le 18 et le 26 juin 1453 (voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, note 6 p. 525).

raineté turque, mais, outre qu'il leur est possible de continuer à commercer dans tout l'Empire, de même qu'aux Génois de métropole, ils obtiennent quelques garanties religieuses : ils peuvent conserver leurs églises et chanter à l'intérieur, pourvu qu'ils ne fassent pas sonner les cloches ou les simandres ; de plus, les églises ne seront pas converties en mosquées, mais il ne leur est pas permis d'en construire de nouvelles²⁹. Ces conditions sont plus restrictives que celles qui étaient prévues pour Ioannina : l'interdiction de faire sonner les cloches notamment est une disposition nouvelle, conforme au droit musulman, mais absente de la législation ottomane antérieure³⁰. Il n'y a pas d'allusion directe aux droits ecclésiastiques dans ce texte : les questions de nomination du clergé et d'administration des biens de l'Église ne sont pas distinguées ici de l'administration civile ; il est admis que les Pérotes conservent comme les autres *dhimmis* leurs propres lois et coutumes³¹, et ils sont placés sous l'autorité d'un « primat » qui n'est pas un chef religieux³².

De ces différents exemples, il découle que la liberté de culte était bien reconnue à tous les *dhimmis*, dans les limites de la loi islamique, comme en témoigne l'interdiction faite explicitement aux Pérotes de construire de nouvelles églises, interdiction qui vaut en réalité pour tous les non musulmans. Le respect du droit coutumier de chaque communauté semble lui aussi être général de la part des autorités turques, ce qui signifie que ces dernières ne se mêlent pas des problèmes internes de leurs sujets non musulmans. En revanche n'apparaissent jusqu'ici que des contrats locaux, tout comme ceux qui étaient passés avec les métropolitains orthodoxes des régions conquises avant 1453. La difficulté consiste donc à comprendre quels sont les droits reconnus au patriarche grec en tant que chef d'une institution censée exercer sa juridiction sur l'ensemble du territoire turc. C'est là que réside la principale nouveauté pour l'administration ottomane, et il faudrait pouvoir déterminer le moment où elle entre en vigueur : est-elle effective dès la restauration du patriarcat en 1454, ou seulement plus tard ?

Les droits du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman

Sur les compétences reconnues au patriarche au sein de l'Empire ottoman, les sources grecques contemporaines, à savoir Théodore Agallianos et Kritoboulos d'Imbros, apportent peu d'informations précises. Agallianos fait allusion à la restauration du patriarcat comme à une mesure inespérée, qui permet aux Grecs de conserver une partie de leurs structures antérieures : il mentionne le fait que les

29. Voir DALLEGGIO D'ALESSIO, *Texte grec*, p. 124 : τὰς ἐκκλησίας των νὰ τὰς ἔχουν καὶ νὰ τὰς φάλλουν, μόνον καμβάνας καὶ σιμανδήρια νὰ μὴδὲν χτυποῦν. Ἀπὸ τὰς ἐκκλησίας των μασγίδιον μὴδὲν ποιήσω, μὴδὲ αὐτοὶ νὰ ποιήσουν ἄλλας ἐκκλησίας.

30. Voir HERING, *Islamische Recht*, p. 236, note 19. Il est bien connu que le droit ottoman est encore au XV^e siècle fondé plutôt sur les décisions du sultan, les *kanûns*, que sur la loi islamique, la *shariah* : voir İNALCIK, H., *Kānûn*, III, Empire ottoman, dans *EI*, 4, 1978, p. 582-584 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 18-19.

31. Voir DALLEGGIO D'ALESSIO, *Texte grec*, p. 124 : οἱ [αὐτοὶ] νόμοι καὶ συνήθειαι νὰ εἶναι καὶ αὐτοὶ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἔμπροσθεν.

32. Voir *ibid.*, p. 124 : αὐτοὶ δὲ οἱ Γαλατιανοὶ νὰ ἔχουν ἄδειαν νὰ βάνουν πρωτόγερον εἰς τὸ μέσον των. Ce *protogeros* remplace le podestat qui était auparavant envoyé par la métropole génoise.

chrétiens pourront vivre « selon leurs propres coutumes ancestrales et selon leurs lois » et évoque d'autre part le maintien de tout ce qui concerne la vie et l'organisation de l'Église – prêtres, églises, chef spirituel³³. Par comparaison avec les privilèges promis au métropolitain de Ioannina tels qu'ils ont été présentés plus haut, la situation décrite ici est à peu près identique : le patriarche a la haute main sur l'administration de l'Église orthodoxe, comme ses prédécesseurs, et il conserve par ailleurs toutes ses compétences en matière de justice ecclésiastique. Kritoboulos, quant à lui, raconte que le sultan finit par instituer Scholarios patriarche en lui conférant « l'autorité sur l'Église et tout le reste de la puissance et du pouvoir », comme au temps des empereurs³⁴. L'auteur utilise trois termes synonymes pour qualifier les compétences dévolues au patriarche : il semble vouloir lui aussi distinguer ce qui relève strictement de l'institution ecclésiastique et de son fonctionnement (τὸ τῆς Ἐκκλησίας κράτος), dont le patriarche reste le chef, d'une autre forme de pouvoir, non définie ici mais traditionnelle (τὴν ἄλλην δύναμιν καὶ ἀρχήν), à savoir son rôle d'encadrement des fidèles, y compris dans le domaine judiciaire. Remarquons surtout que sous la plume d'un Grec, le terme « Église » renvoie nécessairement à l'institution telle qu'elle existait à l'époque byzantine, dans toute son extension territoriale : une autorité avait-elle été reconnue d'emblée au patriarcat de Constantinople à l'échelle de tout l'Empire ottoman ?

Sur ce point important, Scholarios lui-même est un peu plus précis. Évoquant en 1454, dans sa *Lettre sur la prise de Constantinople*, les malheurs qui se seraient produits si l'Église n'avait pas été restaurée, il donne une indication concernant le ressort sur lequel s'exerce son pouvoir : il apparaît que c'est non seulement dans le diocèse de Constantinople, mais aussi « dans toute cette région-ci »³⁵. Le terme κλίμα, pris dans un sens technique, est bien celui qu'on retrouve par la suite pour désigner la juridiction du patriarche de Constantinople, et celle-ci correspond effectivement à l'ensemble des territoires ottomans³⁶. Par ailleurs, Scholarios se plaint à plusieurs reprises des difficultés qu'il rencontre dans la capitale, où il prétend que son action est limitée du fait de son absence de liberté : déplorant cette situation, il regrette de ne pas avoir les moyens, en tant que chef

33. AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁵⁵⁻²⁵⁷ : καὶ ἐξεῖναι ἡμῖν παρεκελεύσατο κατὰ τὰ οἰκεῖα πολιτεῦσθαι καὶ πατρία ἔθνη καὶ τοὺς νόμους, καὶ ιερωσύνην ἔχειν καὶ ναοὺς καὶ ἀρχιερωσύνην καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ χριστιανικά.

34. KRITOBoulos, *Histoire*, p. 91¹²⁻¹⁶ : καὶ τέλος πατριάρχην καθίστησι καὶ ἀρχιερέα Χριστιανοῖς πολλὰς ἀξιῶσιν καὶ ἀνάγκαις, χαρισάμενος αὐτῷ σὺν πολλοῖς ἄλλοις καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας κράτος καὶ τὴν ἄλλην δύναμιν καὶ ἀρχήν οὐδὲν ἥττον ἢ εἶχε πρόσθεν παρὰ τῶν βασιλέων. Sur ce passage, voir VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 85.

35. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227¹⁴⁻¹⁸ : [...] μὴ τῆς Ἐκκλησίας παραδόξως οὕτω καθισταμένης καὶ κατὰ νόμους καὶ τὴν δικαιολογίαν ἀκριβῶς ἐχούσης ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, οὐκ ἐν τῷ δυστυχῇ τούτῳ χωρίῳ [...] ἀλλ' ἐν τῷ παντὶ τῷδε κλίματι.

36. Le terme « klima », à l'époque byzantine, désigne entre autres choses une circonscription ecclésiastique : voir KAZHDAN, A., Klima, dans *ODB*, 2, p. 1133. À l'époque post-byzantine, il s'applique couramment à l'extension territoriale de la juridiction du patriarche de Constantinople : voir PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 103-105 ; DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient*, p. 439 ; PETMÉZAS, *Organisation ecclésiastique*, p. 490-491.

de l'Église, de « faire le bien de l'œcoumène »³⁷, indice supplémentaire de ce que son autorité est, au moins virtuellement, celle d'un patriarche « œcuménique ». Il faut donc en conclure que, à l'encontre des habitudes ottomanes, le patriarcat restauré a immédiatement été reconnu comme l'instance destinée à encadrer tous les orthodoxes de l'Empire³⁸. Même si Mehmed II entretenait la fiction selon laquelle il ne passait qu'un contrat personnel avec Scholarios, il rétablissait en réalité, en toute connaissance de cause, une institution dont le ressort s'étendait à tout son territoire, sous le contrôle de sa propre administration³⁹.

La conception que les Ottomans se font du statut du patriarche orthodoxe apparaît dans un document de trente ans postérieur, le *berât* émis en 1483 par Bayezid II en faveur de Syméon I^{er}, édité récemment par É. Zachariadou⁴⁰. Cet acte passe en revue toutes les prérogatives reconnues au nouveau patriarche, rappelle aussi ses obligations et définit les compétences respectives de l'administration du sultan et du chef de l'Église orthodoxe. En premier lieu, les nominations et destitutions de métropolitains font naturellement partie des attributions du patriarche ; si le rôle du synode n'est pas mentionné ici, c'est probablement parce que son intervention dans les élections ne relève en réalité que du fonctionnement interne de l'Église⁴¹. Le document énumère les circonscriptions (*vilâyet*) dotées d'un siège métropolitain dépendant du patriarcat de Constantinople : à la date de 1483, on en compte cinquante-sept dans l'Empire ottoman, réparties entre les régions occidentales et orientales de l'Empire⁴², et six sièges subsistent encore en dehors du territoire ottoman⁴³. Notons que l'ensemble du clergé orthodoxe, c'est-

37. SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232³⁷-233³⁸ : [...] μηδενὸς ὄντος βιαζομένου τοῦ προσηλωθῆαι ἐνὶ χωρίῳ τοσαύτας ἔχοντι δυσχερείας καὶ ἐκεῖθεν τὴν οἰκουμένην περᾶσθαι εὐεργετῆιν.

38. Il s'agit bien des orthodoxes, et non pas seulement des Grecs : à cette date, le patriarche est un chef religieux et non un « ethnarque », terme abondamment employé, à tort, par l'historiographie grecque du XIX^e siècle. Le patriarche est responsable d'une communauté religieuse, les « nesârâ » selon le vocabulaire turc, c'est-à-dire les « Nazaréens » (voir FIEY, J. M., *Nasârâ*, dans *EI*, 7, 1993, p. 970-974), à savoir tous les chrétiens vivant dans l'Empire ottoman, Grecs, Serbes, Bulgares, Valaques, Moldaves etc... Il n'y a encore au XV^e siècle aucun caractère ethnique sous-jacent à cette définition, dans la mesure où les *taife* sont constitués à partir du seul critère religieux ; cette évolution aura lieu beaucoup plus tard, lorsque les Phanariotes accapareront le pouvoir au nom des Grecs. Voir PATRINÉLÈS, *Ἑκκλησία*, p. 94 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 175-185.

39. Signalons cependant que Scholarios a reconnu l'autocéphalie des patriarchats d'Ohrid et de Peć, comme en témoignent notamment ses *Réponses aux questions de Georges, despote de Serbie* (voir SCHOLARIOS, *Réponses aux questions de Georges*, IV, p. 207-211). Sur ce point, voir ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 219-220 et p. 314 ; voir aussi DOBSCHÜTZ, *Schreiben des Patriarchen*, p. 246-257 ; ΤΑΧΙΑΔΟΣ, *Περὶ καταργήσεως*, p. 202-211.

40. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 157-162 : je me fonde sur sa traduction en grec moderne du document ottoman ; voir aussi son commentaire *ibid.*, p. 91-97. Le même document a aussi été édité récemment par G. Salakides : voir SALAKIDES, *Sultansurkunden*, p. 31-38, et son commentaire p. 48-65.

41. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 157. Dans l'ensemble du document, le rôle du synode est reconnu seulement à propos de sa compétence à déposer le patriarche en cas de conflit.

42. Voir *ibid.*, p. 157 et p. 109-144.

43. Selon É. Zachariadou (ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 113 et 157), ce sont les sièges de Chio, de Crète, de Rhodes, de Valachie, de Moldavie et de Kiev ; selon G. Salakides (SALAKIDES, *Sultansurkunden*, p. 36), il s'agirait plutôt de Karpathos que de la

à-dire les métropolitains, les évêques et les prêtres, mais aussi les higoumènes, sont désormais placés sous l'autorité du patriarche, ce qui semble laisser peu de latitude à ces dignitaires ecclésiastiques pour leurs initiatives propres, en particulier dans leurs rapports avec le pouvoir civil⁴⁴. De même, les biens de l'Église tout entière sont confiés à l'administration patriarcale, y compris les héritages des clercs ou des moines ; l'église de la Pammakaristos et ses dépendances, siège officiel du patriarche depuis 1454, lui reviennent en pleine propriété⁴⁵. Enfin sont aussi évoqués les droits exclusifs du chef de l'Église en matière de mariage et de divorce entre orthodoxes : ce monopole judiciaire va en réalité beaucoup plus loin que ne le faisait la justice ecclésiastique à l'époque byzantine⁴⁶.

De façon plus générale, le sultan promet de respecter le culte de ses sujets : il s'engage à ne pas faire de conversions forcées et reconnaît leurs coutumes spécifiques. De cette manière, il accorde donc aux orthodoxes une certaine autonomie, comme l'attestent les diverses formules selon lesquelles ni lui ni son administration ne se mêleront des affaires relevant du patriarche, réitérées à sept reprises dans cet acte⁴⁷. Cependant l'insistance même avec laquelle est garantie l'indépendance du chef religieux des chrétiens, pourvu qu'il se conforme aux prescriptions et aux exigences, en particulier financières, du sultan, laisse percevoir la fragilité de sa position : le patriarche reste en réalité soumis au pouvoir discrétionnaire du sultan, qui peut à tout moment obtenir son remplacement par un candidat plus docile.

La définition des droits du patriarche sous Bayezid II n'a presque pas évolué par rapport à ce qui a été établi plus haut, et il n'est pas déraisonnable de penser que la teneur du *berât* de Scholarios était largement comparable à celui-ci. À un détail près cependant : en 1454, le siège patriarcal attribué à Scholarios était l'église des Saints-Apôtres, située dans le centre de la ville⁴⁸, et non la Pammakaristos, sise dans le quartier du Phanar, sur la Corne d'Or⁴⁹. Mehmed II, qui avait décidé de transformer Sainte-Sophie en mosquée, avait attribué au patriarche l'église prestigieuse des Saints-Apôtres, fondée par Constantin et utili-

Crète. Il faut remarquer qu'en 1483, Mytilène et Molinos, l'Eubée, Caffa et Alexi constituent déjà des *vilâyet* ottomanes dotées d'un siège métropolitain du fait de la conquête récente de ces territoires : tel n'était pas encore le cas en 1454.

44. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 158 : να είναι στην εξουσία του οι μητροπολίτες, οι επίσκοποι, οι ηγούμενοι, οι παπάδες.

45. Voir *ibid.*, p. 158-159.

46. Voir *ibid.*, p. 158. Notons cependant que les justiciables avaient toujours le droit de faire appel au *kadi* musulman. Sur ces aspects, voir *infra* chapitre III.2.

47. Il n'est pas inutile d'examiner en détail tous les domaines auxquels s'appliquent les formules de non-intervention du sultan : il ne doit y avoir aucune intrusion de la part des Ottomans dans les relations entre les métropolitains et le patriarche, ni dans la gestion des biens ecclésiastiques, pour laquelle ce dernier nomme lui-même des responsables (p. 158) ; le patriarche est le seul à pouvoir se prononcer sur les questions litigieuses liées aux mariages, aux divorces et aux héritages (p. 158), de même que sur ce qui touche à l'héritage de son prédécesseur au patriarcat (p. 159) ; personne ne doit intervenir sur les sujets de sa compétence (p. 159) ; personne ne doit s'entremettre dans le paiement de l'impôt annuel qu'il verse au trésor du sultan (p. 159), de sorte qu'il n'y aura pas de violation du contrat et que le patriarche ne sera pas importuné (p. 160).

48. Voir JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III, p. 41-50.

49. Voir *ibid.*, p. 208-213.

sée comme nécropole impériale jusqu'au XI^e siècle. Seules les chroniques du XVI^e siècle donnent une explication du transfert très rapide – probablement autour de l'été 1454 – du siège patriarcal vers le couvent de la Pammakaristos⁵⁰ : l'église des Saints-Apôtres était située dans un quartier habité surtout par des musulmans et, à la suite d'un crime commis sur place, Scholarios, se sentant menacé, aurait demandé au sultan qu'il lui attribue le monastère de la Pammakaristos, autour duquel s'était rassemblée la population grecque ; Mehmed II y consentit et la Pammakaristos demeura par la suite le siège du patriarcat jusqu'en 1586⁵¹.

Les impôts dus par le patriarche

D'un point de vue institutionnel, le *berât* de 1483 ne fait que confirmer des données déjà connues ; il fournit en revanche des informations nouvelles concernant les aspects économiques de la vie du patriarcat orthodoxe, éléments sur lesquels les autres sources étudiées jusqu'ici étaient fort discrètes. Il est clair, d'après ce texte, que l'Église possède des biens, en particulier fonciers : terres, vignes, jardins, moulins dépendant des monastères et des églises ; elle dispose d'autre part de sources de revenus propres, telles les contributions qu'elle perçoit à l'occasion des fêtes religieuses ou sur certains lieux de dévotion⁵². Ce sont ces revenus qui lui permettent de récolter l'argent suffisant pour payer l'impôt exigé par le sultan.

La question fiscale constitue l'un des thèmes dominants du *berât* de 1483 : si Bayezid II accorde au patriarche l'exemption de certaines taxes⁵³, il rappelle avec force à Syméon le montant de la contribution spéciale qu'il devra lui verser chaque année à Pâques, et qui s'élève à cette époque à 2 000 florins ; à cette condition, il le reconnaît comme le seul patriarche légitime, mais il est évident que tout manquement au paiement de cet impôt pourrait entraîner sa destitution⁵⁴. Il s'agit ici du *kharadj*, qui, à l'origine, était une taxe attachée à la terre, mais qui est devenu le terme utilisé par les chrétiens pour désigner la capitation payée par

50. La date du transfert peut être approximativement fixée grâce à un indice indirect. Scholarios indique qu'il a écrit sa *Lettre sur la prise de Constantinople* au monastère de la Pammakaristos ; or ce texte date de l'été ou du début de l'automne 1454 : l'abandon de l'église des Saints-Apôtres doit donc être antérieur. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211¹⁶.

51. Voir notamment *Historia patriarchica*, p. 81-82. Voir aussi BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 144-145 ; RUNCIMAN, S., *The fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965, p. 199-200 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 216-217. L'église des Saints-Apôtres et la Pammakaristos ont toutes deux laissé place à des mosquées après avoir cessé de servir d'église patriarcale.

52. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 158 : [...] τα βακούφια, αμπέλια, κήποι, τόποι, αγιάσματα, πανηγύρια, μύλοι, που είναι προσαρτημένα σε εκκλησίες. Il en était déjà de même lorsque Scholarios est devenu patriarche, comme en témoigne une rapide allusion de Kritoboulos aux biens que Mehmed II a restitués à l'Église dans le cadre de la restauration du patriarcat ; voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 91²²⁻²³ : καὶ οὕτω δὴ καὶ τὴν ἐκκλησίαν Χριστιανοῖς θεοῦ θελήματι μετὰ πολλοῦ τοῦ περιόντος ὁ βασιλεὺς ἀποδίδωσιν.

53. Le patriarche, de même que l'ensemble du clergé, est exempté de certains impôts, comme le montre l'expression ἐλεύθερος καὶ απαλλαγμένος (*muaf ve müselleme*) (ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 159) ; il ne paie pas non plus de droits de douane pour l'approvisionnement du siège patriarcal (*ibid.*, p. 159 et p. 86-87).

54. Voir *ibid.*, p. 157 et 160.

eux en tant que *dhimmi*⁵⁵. Cette charge annuelle apparaît, selon les sources, soit à l'époque du premier patriarcat de Syméon, soit sous celui de Raphaël, de toute façon dans les années 1460-1470⁵⁶. La source la plus fiable reste l'acte patriarcal de 1474, dans lequel les métropolitites prennent acte de ce que le *kharadj* (χοράτζιον), introduit comme gratification exceptionnelle par des candidats concurrents de Syméon au patriarcat, devra désormais être versé chaque année au sultan⁵⁷. En tout état de cause, il est sûr qu'il n'existait pas encore à l'époque du patriarcat de Scholarios⁵⁸.

Les faits sont moins clairs en ce qui concerne l'autre charge financière dont le patriarche était redevable, de même que les métropolitites, à savoir le *peshkesh*. Dès avant la chute de Constantinople, on trouve trace de l'existence du *peshkesh*, qui fonctionne sur le principe du don et du contre-don : en échange de l'octroi par le sultan de cadeaux symboliques au destinataire d'un *berât*, ce dernier doit répondre par une contribution volontaire⁵⁹. À chaque nouveau *berât* émis par un sultan, c'est-à-dire, pour tout métropolitite ou patriarche, au moment de sa nomination, puis lors de l'arrivée sur le trône d'un nouveau prince, ce témoignage de reconnaissance doit donc être versé. Ce système est illustré par un autre acte ottoman de cette période, un *berât* émis en faveur d'un métropolitite anonyme pour sanctionner sa nomination : il y est bien fait mention explicitement du *peshkesh* versé par l'impétrant comme d'une condition essentielle à son investiture⁶⁰.

55. Voir *ibid.*, p. 80. Voir KABRDA, J., *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969 ; ORHONLU, C., *Kharadj*. III, Turquie ottomane, dans *EI*, 4, 1978, p. 1085-1087.

56. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 242-243 et 403-416 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 83. Pour la chronologie des patriarches après la chute de Constantinople, voir Annexe II.2.

57. Voir APOSTOLOPOULOS, *Ἐπὶ Κώδιξ*, p. 90-92. L'acte de 1474 stipule que l'Église était antérieurement « libre » (ἐλευθέραν), c'est-à-dire exemptée d'impôts : οὐδὲν ἕτερον κατώρθωσαν, πλὴν τοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χ(ριστοῦ), ἐλευθέραν πρότερον οὔσαν, νῦν φόρου ὑποτελῇ τοῖς ἐαυτῶν ἔργοις ἀποφῆναι, χρυσίνους διαχιλίους κατ' ἐνιαυτὸν τελεῖν εἰς τὴν Πόρταν τάξαντες καὶ καταναγκάσαντες (*ibid.*, p. 90¹⁸⁻²¹).

58. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 240-241 ; APOSTOLOPOULOS, D., *Ἡ ποικίλη δράση τῶν στοχαστικῶν προσαρμογῶν. Μιὰ ἀποτίμηση, εἴκοσι περίπου χρόνια μετὰ τὴν Ἰλωση*, dans KIOUSOPOULOU, 1453, p. 61-71. C'est le sens de l'affirmation de Scholarios selon laquelle l'Église est restée « libre » (ἐλευθέρας) jusqu'à ses successeurs au patriarcat : voir *supra* note 9. Sur le sens fiscal du terme ἐλεύθερος, voir KAZHDAN, A., *The concepts of freedom (eleutheria) and slavery (duleia) in Byzantium, dans La notion de liberté au Moyen-Âge, Islam, Byzance, Occident*, éd. G. MAKDISI, Paris 1985, p. 215-226, ici p. 215-218 : selon l'auteur, la liberté à Byzance se définit avant tout par le privilège de l'exemption fiscale.

59. Voir KABRDA, J., *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969 ; LAMBTON, A. K. S., *Pishkash*, dans *EI*, 8, 1995, p. 322-323 ; INALCIK, H., *Ottoman archival materials on Millets*, dans BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 437-449, ici p. 447-449 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 240-242 ; INALCIK, *Status*, p. 421-428.

60. Voir BELDICEANU, N. (éd.), *Les Actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms fonds turc ancien 39*, Paris-La Haye 1960, p. 137 (trad. BELDICEANU) : « le sultan confère la dignité de métropolitite au moine..., parce qu'il a versé [au trésor impérial] comme don (pichkech) des *flo-rins francs* ». Le fait que le destinataire du *berât* ne soit pas nommé a amené É. Zachariadou à émettre l'hypothèse qu'il s'agisse là d'un formulaire type de la chancellerie ottomane sous Mehmed II et Bayezid II, ce qui donnerait au document une portée d'autant plus grande : voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 81. Voir aussi la traduction plus récente du même acte par H. Inalcik : INALCIK, *Status*, p. 418-419.

Aux yeux d'un orthodoxe, le fait de devoir payer pour obtenir une charge ecclésiastique s'apparente à de la simonie⁶¹. Pourtant, les Byzantins connaissaient déjà les conditions particulières que devaient supporter les dignitaires chrétiens dans les régions tombées sous l'autorité d'un pouvoir musulman, et cette pratique avait fini par être admise. Il n'est pas indifférent que Scholarios lui-même rappelle précisément cette concession de la législation canonique : aux moines du Mont Sinaï qui, en 1455, remettent en cause la légitimité du patriarche de Jérusalem en l'accusant de simonie, il répond en effet que l'accession au trône grâce à de l'argent ne doit pas être condamnée compte tenu des nécessités locales, non plus que l'adaptation aux demandes financières des dirigeants du lieu, lorsque ceux-ci sont d'une foi différente⁶² ; ce qu'il dénonce en revanche avec vigueur, c'est le commerce organisé autour des sièges métropolitains par les chrétiens eux-mêmes. Il se montre donc tolérant à l'égard de l'usage du *peshkesh*, omettant de préciser s'il a dû lui-même s'y plier ou non. En réalité, il est sûr qu'il n'a pas été contraint lui-même de le verser, comme le prouve sa propre affirmation quant à l'exemption d'impôt dont il a bénéficié⁶³. Scholarios fait pourtant état des dons qu'il a reçus du sultan, ce que confirme aussi Kritoboulos⁶⁴ : pour quelle raison a-t-il alors échappé au versement en retour du *peshkesh* ?

Répondre à cette question revient à analyser les motivations profondes de Mehmed II lorsqu'il entreprend de rétablir le patriarcat orthodoxe⁶⁵. Qu'il ait été lui-même à l'origine de cette décision, ou qu'elle lui ait été conseillée par son entourage grec, il est sûr qu'elle s'inscrit dans un projet politique bien réel conçu par le sultan. Celui-ci envisageait de faire de Constantinople sa nouvelle capitale, c'est pourquoi, au moment de la conquête, il avait évité qu'elle soit détruite et totalement pillée par ses troupes. Sa principale préoccupation à partir de juin 1453 consiste à repeupler la ville, désertée par ses habitants. À cette fin, il prend des initiatives visant à faire venir à Istanbul des artisans et des commerçants grecs, arméniens, juifs et turcs, pour que la ville retrouve son niveau d'activité antérieur. L'installation de ces populations se fait en partie de manière autoritaire, par le recours à des déportations massives, selon la méthode ottomane du *sürgün* ; mais des mesures incitatives sont aussi mises en œuvre, en particulier l'attribution gratuite de maisons aux Grecs qui reviennent d'eux-mêmes – ils peuvent ainsi retrouver parfois leur propre domicile – et l'exemption d'impôts⁶⁶.

61. Voir PETMEZAS, *Organisation ecclésiastique*, p. 519.

62. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202^{b-14} : ἐὰν ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων διὰ χρημάτων γίνηται, ἢ γενόμενος διὰ χρημάτων οἰκονομῇ τοῦ αὐθέντας τοῦ τόπου, μὴ σκανδαλίζεσθε...

63. Voir *supra* notes 9 et 58.

64. Voir *supra* notes 7 et 9.

65. Pour la bibliographie sur cette question, voir *supra* note 1.

66. Sur cette question, voir notamment INALCIK, H., The policy of Mehmed II toward the Greek population of Istanbul and the Byzantine buildings of the city, *Dumbarton Oaks papers* 23-24, 1969-1970, p. 229-249 ; INALCIK, H., Istanbul, dans *EI*, 4, 1978, p. 233-259 ; ZACHARIADOU, *Constantinople se repeuple*, p. 47-59. Tant les sources grecques, comme Kritoboulos, Sphrantzès et Agallianos, que les chroniques turques, notamment Tursun Beg et Ashikpashazade, attestent la volonté de Mehmed II de repeupler Istanbul immédiatement après l'avoir prise.

C'est certainement dans ce cadre qu'il faut examiner la nomination d'un nouveau patriarche : elle donnait l'assurance à la communauté chrétienne d'Istanbul de pouvoir célébrer le culte en toute légalité, ce qui ne pouvait qu'être attractif pour les populations grecques et balkaniques. Dans ce contexte, il ne serait pas étrange que le sultan ait exempté Scholarios lui-même, en considérant que la restauration du patriarcat orthodoxe servait les intérêts du pouvoir ottoman autant qu'elle bénéficiait à ses sujets orthodoxes. Selon cette interprétation, il serait compréhensible que l'attitude de Mehmed II sur la question du *peshkesh* ait changé par la suite, dans les années 1460-1470, une fois que son but était atteint. Le recensement de 1477 montre en effet qu'Istanbul comptait déjà entre 60 000 et 100 000 habitants à cette date, soit plus qu'en 1453⁶⁷, si bien qu'il n'était plus nécessaire de poursuivre une politique d'immigration volontariste : les exigences financières du sultan à l'égard du patriarcat pourraient donc s'être durcies à cette période, en sorte que le *peshkesh* aurait été introduit à peu près à la même période que le *kharadj*⁶⁸.

Les conditions dans lesquelles Scholarios a pu exercer son ministère, au sein du patriarcat de Constantinople tout juste restauré, sont finalement assez bien connues. En premier lieu, il faut insister sur le fait que le patriarche dépend à l'évidence du sultan, dont il tient sa charge et auquel il doit une loyauté absolue, mais auquel il ne verse aucun impôt avant au moins le milieu des années 1460. Dans l'espace de liberté qui lui est concédé, il détient un pouvoir important : il est le chef de l'Église orthodoxe et contrôle à ce titre les officiers patriarcaux et la haute hiérarchie religieuse – métropolitains et higoumènes – dans tout l'Empire ottoman ; il gère les biens de l'Église et obtient pour son propre usage des bâtiments en pleine propriété, d'abord l'église des Saints-Apôtres, puis le monastère de la Pammakaristos ; enfin, il est investi d'un pouvoir judiciaire qui dépasse les seules questions religieuses pour couvrir l'ensemble du droit de la famille et des successions, c'est-à-dire l'essentiel des conflits courants entre orthodoxes.

Mais certaines contingences viennent cependant limiter sérieusement sa puissance. D'une part, le fonctionnement interne de l'Église reproduit celui de l'époque byzantine, en particulier sur le plan institutionnel : il ne faut donc pas sous-estimer le rôle du synode permanent, à peine mentionné dans les documents, mais assurément présent et associé à toutes les décisions du patriarche⁶⁹. D'autre

67. Voir INALCIK, H., Istanbul, dans *EI*, 4, 1978, p. 233-259, ici p. 249.

68. Voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 84-87 : selon l'auteur, le versement du *peshkesh* par le patriarche daterait de Raphaël (1475-1476), et il n'aurait pas été immédiatement officialisé ; c'est pourquoi il n'apparaît pas dans le *berât* de 1483, tandis qu'il est bien présent dans celui de 1525 (*ibid.*, p. 174). Les catalogues patriarcaux en revanche font tous remonter à l'époque de Syméon I^{er} et de Marc Xylokarabès, soit aux années 1465-1466, le versement d'une somme d'argent au sultan par les candidats au patriarcat : voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 241-242. Par ailleurs, à partir de l'époque où les patriarches sont soumis à cette taxe, ils obtiennent l'autorisation de lever eux-mêmes un impôt supplémentaire sur les fidèles orthodoxes : voir ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 99-107.

69. Voir PAPADOPOULOS, T., *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under Turkish domination*, Bruxelles 1952, p. 39-48. Les actes patriarcaux publiés par D. Apostolopoulos pour le dernier quart du xv^e siècle témoignent de l'importance que conserve le synode dans la vie de l'Église : voir APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*.

part, les responsables turcs, et à l'occasion le sultan lui-même, disposent de moyens de pression évidents pour peser sur les nominations et dépositions des membres du haut clergé orthodoxe : dans la mesure où, par le biais du *berât* qui leur est concédé, les métropolites et le patriarche appartiennent de fait à l'administration ottomane, ils restent en permanence dépendants de la volonté et des exigences du prince, tout comme n'importe quel autre dignitaire de l'Empire.

3. LA CONFRONTATION ENTRE MEHMED II ET SCHOLARIOS

Au-delà des aspects institutionnels de la restauration du patriarcat, il faut en examiner les dimensions plus personnelles et la manière dont se met en place une nouvelle forme de relations entre le représentant de l'autorité politique, désormais musulman, et le chef religieux des orthodoxes. L'historiographie grecque a mis l'accent sur les marques de considération dont Mehmed II a entouré le premier patriarche qu'il a nommé après la prise de Constantinople : de fait, un certain respect mutuel des deux hommes semble se dégager des sources du *xv^e* siècle ; mais cette estime réciproque ne peut faire oublier la sujétion qui lie Scholarios à Mehmed II.

Scholarios : le choix judicieux de Mehmed II

Le sultan, qui gagne dans le rétablissement du patriarcat une administration efficace, capable de relayer ses ordres jusque dans les provinces les plus reculées, obtient surtout, en la personne du patriarche, un allié objectif de poids, sur lequel il peut désormais faire retomber toute la responsabilité de l'attitude de ses sujets orthodoxes. L'enjeu est de taille, puisque les chrétiens sont très largement majoritaires dans les régions européennes de l'Empire ottoman, et que leur soumission et leur loyauté envers le nouvel ordre politique dépendent de la position de la hiérarchie orthodoxe vis-à-vis de l'occupant¹. De ce point de vue, le choix de Scholarios comme patriarche n'était pas neutre : lorsque ses « amis » vantaient ses qualités auprès de Mehmed II, ils n'omettaient certainement pas de faire connaître l'engagement du moine dans le combat contre l'Union des Églises, et, par conséquent, son refus d'en appeler à l'aide militaire latine. Or, juste après la prise de Constantinople, Mehmed II pouvait légitimement craindre qu'une croisade soit organisée par l'Occident au nom du secours qu'il faudrait aller porter aux chrétiens d'Orient : la promotion du chef des antiunionistes au patriarcat présentait l'avantage de compromettre d'emblée les espoirs que pouvaient nourrir les Latins quant à la collaboration des Grecs à une telle intervention armée. De par sa défiance et son hostilité à l'égard de Rome, Scholarios représentait donc un candidat idéal pour le sultan, un homme d'influence avec lequel il pouvait *a priori* se reconnaître un ennemi commun².

Son autre grand atout, aux yeux de Mehmed II, était sans doute sa légitimité au sein de la communauté orthodoxe. Dans l'état de désorganisation complète où se trouvaient Istanbul et ses environs, il était nécessaire de choisir un homme qui soit, d'une part, capable d'encadrer une population désorientée et, d'autre part, incontestable de par sa stature spirituelle. Scholarios s'était fait connaître de ses

1. Voir HERING, *Islamische Recht*, p. 243-251 ; APOSTOLOPOULOS, *Mécanismes d'une conquête*, p. 191-197 ; LAITILA, *Infidel Orthodox*, p. 53-56 : ces trois auteurs insistent sur cet aspect de la décision de Mehmed II, en montrant qu'il rétablit le patriarcat orthodoxe avant tout pour des raisons de politique intérieure, la stabilité interne étant nécessaire pour que la conquête puisse se poursuivre.

2. La question est abordée ici du point de vue du calcul politique que pouvait faire le sultan en 1453 : le problème de la loyauté « naturelle » de Scholarios à Mehmed II en tant qu'ancien antiunioniste sera examinée de manière plus approfondie *infra* chapitre III.1.

concitoyens avant la disparition de l'Empire byzantin grâce à ses manifestes contre la proclamation de l'Union, et son investissement dans la lutte à cette époque pouvait laisser présager une activité tout aussi volontariste pour rassembler les fidèles autour du patriarcat restauré. De plus, il se posait en successeur de Marc d'Éphèse et apparaissait ainsi comme quelqu'un dont l'orthodoxie rigoureuse ne pouvait être mise en doute ; du reste, sa qualité de théologien ne pouvait que renforcer son prestige. Cette bonne réputation a certainement pesé dans la décision de Mehmed II : s'il ne s'intéressait guère, à titre personnel, aux qualités morales du futur patriarche, le fait que ces mêmes qualités soient reconnues par les Grecs n'était pas indifférent. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les premières phrases de Kritoboulos concernant Scholarios, lorsqu'il évoque le désir qu'avait le sultan de le rencontrer, parce qu'il avait beaucoup entendu parler « de sa science, de son intelligence et de sa vertu »³ : sur ces aspects, Mehmed II ne pouvait se fier qu'à ses informateurs, sachant bien que ces derniers ne reflétaient pas toujours l'opinion de la majorité des Grecs ; c'est pourquoi Kritoboulos insiste sur l'expérience directe qu'en a le sultan lorsqu'il le voit et qu'il découvre non seulement « la science, la sagesse et la vertu de l'homme, mais encore la puissance et la grâce de sa parole »⁴, tous attributs fort bienvenus pour un patriarche. Ainsi, Scholarios ne fait pas seulement bonne impression à Mehmed II, il lui apparaît aussi comme étant le personnage fédérateur que la situation exige.

Par ailleurs, il est vrai que Mehmed II a fait preuve, tout au long de sa vie, d'une authentique curiosité intellectuelle pour la culture grecque antique et byzantine, et la rencontre d'un véritable lettré lui a certainement procuré une réelle satisfaction. Il s'est en effet entouré, à Edirne puis à Istanbul, d'une cour cosmopolite où les intellectuels et artistes grecs, italiens, juifs et arméniens ne sont pas en reste, même s'il ne faudrait pas voir là, de manière abusive, une attitude comparable à celle d'un prince éclairé de la Renaissance⁵. J. Raby a pu démontrer que des copistes grecs ont travaillé au sérail d'Istanbul pour fournir à

la bibliothèque du sultan des manuscrits grecs de l'*Illiade* et de l'*Anabase* d'Arrien, car Mehmed II manifestait un grand intérêt pour ses prétendues origines troyennes, ainsi que pour la vie d'Alexandre le Grand, auquel il s'identifiait⁶. Il s'est aussi fait initier à la philosophie grecque, ainsi qu'à la *Géographie* de Ptolémée par le Trapézontain Georges Amiroutzès⁷, et a pu profiter des connaissances dans ce domaine du Crétois Georges de Trébizonde : ce dernier a en effet séjourné à Istanbul entre novembre 1465 et mars 1466⁸, et, alors même qu'il n'a pu obtenir aucune entrevue avec le sultan ottoman, il a dédié à ce dernier une *Eisagogè* à l'œuvre de Ptolémée, rédigée par lui en grec⁹. Cependant, Mehmed II avait une connaissance insuffisante de cette langue pour se contenter des textes originaux¹⁰, de sorte qu'il a aussi été à l'origine d'un mouvement de traductions en arabe de textes variés, dont les *Lois* de Pléthon¹¹.

Outre la philosophie, l'histoire ancienne et la géographie, Mehmed II se préoccupait aussi beaucoup de religion, en particulier de christianisme. Son esprit de tolérance l'avait poussé dès 1453 à respecter l'image de la Théotokos située dans l'abside de Sainte-Sophie, tandis qu'il devait commander plus tard à Gentile Bellini un petit tableau représentant la Vierge à l'enfant ; par ailleurs il est bien attesté que le sultan s'était constitué une collection de reliques chrétiennes, dont l'usage reste indéterminé¹². Ces marques d'intérêt sont confirmées par le témoignage de Georges de Hongrie, prisonnier des Turcs de 1437 à 1458, qui rappelle que le sultan avait un jour voulu assister à un office catholique à Péra¹³. Il n'est pas question ici de plaider pour l'idée que Mehmed II aurait pu penser secrètement à se convertir à la religion chrétienne, cependant il est nécessaire de resituer dans leur contexte les sollicitations du sultan envers les notables orthodoxes de son Empire. Il semble en réalité que ce soit surtout le désir de s'informer plus en détail sur la religion de ses sujets qui ait poussé Mehmed II à réclamer à Scholarios un résumé des dogmes de la foi chrétienne, de la même façon qu'il a

6. Voir RABY, *Greek scriptorium*, p. 18-21. Mehmed II disposait aussi d'une version persane ou turque du *Roman d'Alexandre*, *Iskendername*.

7. Voir PLP, n° 784.

8. Voir PLP, n° 4120. Voir GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 65-99 ; BABINGER, *Mahomet II*, p. 298-301 ; MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 184-189 et 192-193.

9. Voir la deuxième lettre de Georges de Trébizonde éditée par A. Mercati : GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 92-99 ; *Collectanea Trapezuntiana. Texts, documents, and bibliographies of George of Trebizond*, éd. J. MONFASANI, Binghamton (NY) 1984, p. 281-284 et 687-688.

10. Sur cette question disputée, voir PATRINÈLÈS, C., Mehmed II the Conqueror and his presumed knowledge of Greek and Latin, *Viator, Medieval and Renaissance studies* 2, 1971, p. 349-354.

11. Voir RABY, *Greek scriptorium*, p. 23-24. Voir aussi NICOLET, J., et TARDIEU, M., Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III 1896, *Journal asiatique* 268, 1980, p. 35-57.

12. Voir BABINGER, *Mahomet II*, p. 131 ; RABY, *Greek scriptorium*, p. 22-23, en particulier note 40.

13. Voir GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP), p. 84-85 : « c'est pour cette raison que les frères de Péra ont raconté qu'il était entré dans leur église et qu'il s'était assis dans le chœur pour voir les cérémonies et le fonctionnement de la messe. C'est aussi pour cette raison qu'ils ont célébré une messe en sa présence, parce qu'il le voulait ainsi, et ont montré pendant l'élévation une hostie non consacrée : ils voulaient bien satisfaire sa curiosité mais non donner des perles aux cochons ».

3. KRITOBoulos, *Histoire*, p. 90³¹-91¹ : τούτου γὰρ τῆς τε σοφίας καὶ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς καὶ πρόσθεν πολλὸν ἔχων λόγον ὑπὸ τῆς φήμης.

4. *Ibid.*, p. 91⁶⁻⁹ : ἰδὼν δὲ τοῦτον ὁ βασιλεὺς καὶ πείραν ὡς ἐν ὀλίγῳ λαβὼν τῆς τε σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἀρετῆς τοῦ ἀνδρός, ἔτι δὲ καὶ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως τε καὶ χάριτος, ἐθαύμασε τε τοῦτον διαφερόντως [...].

5. Voir JACOBS, E., Mehmed II, der Eroberer, seine Beziehungen zur Renaissance und seine Büchersammlung, *Oriens* 2, 1949, p. 6-30, et les critiques formulées par BABINGER, *Mahomet II*, p. 433 ; SETTON, *Papacy*, II, p. 142, note 12 ; İNALCIK, *Ottoman Empire*, p. 181. Au nombre des Italiens qui gravitent autour du sultan figurent Jean-Marie Angiolello, puis, à la fin de la vie de Mehmed II, les peintres Gentile Bellini et Constance de Ferrare ; les Grecs sont largement représentés avec Georges Amiroutzès, Georges de Trébizonde, Jean Dokeianos et Kritoboulos d'Imbros ; restent enfin les deux médecins personnels du sultan, le juif Jacques de Gaète et l'Arménien Amirdovlat. Voir BABINGER, *Mahomet II*, p. 97, 297-302, 433 et 462-465 ; PERTUSI, *Caduta*, I, p. 381, note 26 ; RABY, *Greek scriptorium*, p. 15-34 ; GUERIGUIAN, J. L., Amirdovlat, Mehmed II, and the nascent Armenian community of Constantinople, *Armenian review* 39/2, 1986, p. 27-48 ; BALIVET, M., *Pour une concordance islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde)*, Rome 1997, p. 1-17 ; BALIVET, M., Les contacts byzantino-turcs entre rapprochement politique et échanges culturels (milieu XIII^e-milieu XV^e s.), dans *Europa e islam tra i secoli XIV e XVI*, éd. M. BERNARDINI, Naples 2002, p. 525-547, ici p. 534-537.

plus tard demandé au patriarche Maxime III¹⁴ une exégèse du *Credo* chrétien. Tous ces traités ont ensuite été traduits en arabe sur l'ordre du sultan, de même que certains autres livres chrétiens, à en croire les chroniques tardives¹⁵.

Les traités orthodoxes commandés par le sultan

Plusieurs sources, y compris Scholarios lui-même, indiquent que, sur les questions religieuses, le sultan procédait en deux temps : il commençait par interroger l'un ou l'autre des théologiens orthodoxes de son entourage, puis il lui demandait éventuellement de mettre par écrit le contenu des discussions. Cette information est donnée entre autres par la souscription de Scholarios à son propre traité, *La seule voie du salut* : il précise que l'ouvrage a été « rédigé, traduit en arabe (sic) et donné à ceux qui l'avaient demandé après les deuxièmes discussions qui ont eu lieu au patriarcat »¹⁶. Georges Amiroutzès en revanche ne connut pas les mêmes honneurs : en introduction de son dialogue *Le philosophe ou De la foi*, il raconte que « souvent [Mehmed II] parla avec moi de philosophie ainsi que de la différence des dogmes de nos deux peuples », mais malgré la probable grande qualité des échanges, le sultan ne commanda pas à Amiroutzès de les consigner par écrit¹⁷.

Comment comprendre ces allusions à des discussions théologiques entre le sultan ottoman et certains intellectuels grecs ? Cette mode ne surgit pas du néant après la chute de Constantinople. Les controverses islamo-chrétiennes étaient en effet une sorte de lieu commun entre Byzantins et Arabes depuis au moins le VIII^e siècle¹⁸. À partir des XIII^e-XIV^e siècles, les Grecs privilégient plutôt les interlocuteurs turcs¹⁹ : des débats opposent ainsi Grégoire Palamas à des théologiens turcs durant sa captivité en Asie Mineure²⁰, de la même façon que Manuel II,

14. Voir PLP, n° 31052. Voir aussi *infra* chapitre IV.2.

15. Voir *Historia politica*, p. 48 ; *Historia patriarchica*, p. 117. Ces deux chroniques établissent un lien entre la rédaction d'une exégèse du Symbole par Maxime III, aujourd'hui perdue, et la traduction en arabe de nombreux livres grecs, en particulier de « nos livres à nous les chrétiens » (τὰ βιβλία τὰ ἑδικά μας τῶν Χριστιανῶν) ; selon ces deux sources, le traducteur aurait été l'un des fils de Georges Amiroutzès.

16. SCHOLARIOS, *La seule voie du salut*, III, p. 434³⁻⁵ : συνεγράφη δὲ καὶ ἀρραβικῶς ἡμηνεύθη, καὶ ἐδόθη ζητήσασιν, μετὰ τὰς διαλέξεις ἐν τῷ πατριαρχείῳ τὰς δευτέρας. Un autre manuscrit autographe de Scholarios comporte une variante qui permet d'affirmer que le sultan était présent durant ces discussions : [...] μετὰ τὰς ἐνώπιον αὐτοῦ διαλέξεις τὰς ἐν τῷ πατριαρχείῳ γενομένας (SCHOLARIOS, I, p. XVIII, n° 16).

17. AMIROUTZÈS, *Dialogue*, p. 64-65 (trad. ARGYRIOU-LAGARRIGUE) : « ac saepenumero de philosophicis rebus mecum loquutus est ; nihiloque minus et de utriusque gentis dogmatum differentia » ; voir aussi AMIROUTZÈS, G., *El diálogo de la fe con el sultán de los Turcos*, éd. et trad. O. DE LA CRUZ PALMA, Madrid 2000, p. 6-7. Comme le démontrent A. Argyriou et G. Lagarrigue, il est très probable qu'Amiroutzès écrit de sa propre initiative, pour un destinataire qui n'est pas ottoman : voir AMIROUTZÈS, *Dialogue*, p. 49-50.

18. Voir KHOURY, A.-T., *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)*, Louvain-Paris 1969.

19. Voir ARGYRIOU, *Littérature grecque de polémique*, p. 276-277 ; DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient*, p. 341.

20. Sur Palamas, voir PHILIPPIDIS-BRAAT, A., La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire, *Travaux et mémoires* 7, 1979, p. 109-222. Sur la nouvelle forme de dialogue inaugurée par Palamas, dont Scholarios est l'un des continuateurs, voir BALIVET, *Romanie*

alors qu'il sert dans l'armée de Bayezid I^{er}, affronte le *müderris* d'Ankara, un professeur de théologie²¹. En milieu ottoman, ces réunions peuvent avoir un caractère public et rassembler à la fois le sultan, des *ulémas* et une assemblée de spectateurs ; mais elles se déroulent parfois aussi dans un cadre plus restreint, et il semble qu'il en ait été plutôt ainsi avec Amiroutzès comme avec Scholarios. Dans son dialogue, Amiroutzès fait en effet dire au sultan : « pour des gens qui tiennent une controverse à l'intérieur d'une maison, non pas en public mais en petit comité, même des propos tels [que les tiens] peuvent être impunément tenus »²². En ce qui concerne Scholarios, il affirme lui-même avoir participé « par trois fois » à des discussions avec des savants musulmans en présence du sultan, à l'occasion desquelles il a exposé les principes de la foi chrétienne²³, toutes ces réunions se tenant au patriarcat à Istanbul, c'est-à-dire à la Pammakaristos. Ce témoignage est corroboré par celui de Kritoboulos, puisque ce chroniqueur mentionne plusieurs discussions qui ont eu lieu en présence du sultan et des savants de son entourage et durant lesquelles Scholarios a été invité à s'exprimer librement au sujet de la foi et de la théologie chrétiennes²⁴. Il reste que ces rencontres devaient revêtir malgré tout une certaine solennité, et qu'il ne s'agissait en aucun cas de discussions informelles et privées entre le sultan et le patriarche, comme le laissent entendre les chroniques tardives²⁵.

byzantine, p. 150-178 ; BALIVET, M., Entre Rome et les Turcs, un homme de dialogue : le patriarche de Constantinople Gennadios Scholarios (environ 1405-1472), *Synaxe* 46, décembre 1998 [repris dans M. BALIVET, *Les Turcs au Moyen-Âge, des croisades aux Ottomans (XI^e-XV^e siècles)*, Istanbul 2002, p. 117-119].

21. Les controverses de Manuel II avec le *müderris* ont été éditées par E. Trapp : *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem « Perser »*, éd. E. TRAPP, Vienne 1966. Deux traductions existent, la première étant seulement partielle : *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman. 7^e controverse*, trad. T. KHOURY, Paris 1966 ; *Kaiser Manuel II. Palaiologos : Dialog über den Islam und Erziehungsratschläge*, trad. R. SENONER, Klagenfurt 2003. Sur ces rencontres, voir aussi BALIVET, M., Le soufi et le basileus : Hacı Bayram Veli et Manuel II Paléologue, *Medioevo greco* 4, 2004, p. 19-30.

22. AMIROUTZÈS, *Dialogue*, p. 158-159 (trad. ARGYRIOU-LAGARRIGUE) : « disputantibus vero intra domesticos parietes, nec publico in theatro sed inter paucos, etiam talia impune proferri licet ». Le janissaire serbe, Constantin d'Ostrovica, raconte en détail le déroulement d'une controverse religieuse qui s'est tenue en présence du grand vizir Mahmud Pacha : voir *Memoiren eines Janitscharen oder Türkische Chronik*, trad. R. LACHMANN, Graz-Vienne-Cologne 1975, chapitre 6, p. 67-69.

23. SCHOLARIOS, *Demandes et réponses sur la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, III, p. 468¹⁵⁻¹⁶ : ἀποδεδώκαμεν ποτὲ τοῖς ὑμετέροις σοφοῖς ἐνώπιον τοῦ μεγίστου κρατοῦντος ζητήσασιν, οὐδ' ἄπαξ, ἀλλὰ καὶ τρίς. Scholarios s'exprime ainsi dans les *Demandes et réponses sur la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (SCHOLARIOS, III, p. 458-475), à l'occasion des nouvelles discussions qu'il a eues avec deux théologiens musulmans à la fin des années 1460.

24. Voir KRITOBOULOS, *Histoire*, p. 91¹⁶⁻²⁰ : καὶ διαλέξεις δὲ πολλὰς καὶ καλὰς περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως καὶ θεολογίας ἐνδίδωσιν αὐτῷ ἐνώπιον αὐτοῦ ἀδεῶς καὶ ἐλευθέρως ποιῆσθαι αὐτὸς φοιτῶν παρ' αὐτὸν ἄγων τε μετ' αὐτοῦ καὶ τοὺς παρ' αὐτῷ ἐντίμους τε καὶ σοφοὺς τιμῶν κἀν τούτοις αὐτόν.

25. Voir *Historia politica*, p. 29 ; *Historia patriarchica*, p. 83 et 93-94. Sur la base de ces sources tardives, A. Papadakis et T. Zesès pensent que la première des trois rencontres aurait été inopinée et que Mehmed II aurait ensuite décidé d'organiser deux autres séances de discussions, dans lesquelles auraient alors été conviés des théologiens musulmans : voir PAPADAKIS, *Gennadius II and Mehmet*, p. 94-95 ; ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 217-218. Un tel scé-

Le contenu de *La seule voie du salut*²⁶ et de sa forme condensée, le *Bref exposé de la foi chrétienne*²⁷, plus communément appelé *Confession de foi*, est pour l'essentiel théologique. Il s'agit de résumés des fondements de la doctrine chrétienne, nullement de traités polémiques: il est bien évident que, dans la mesure où ils ont été composés à la demande du sultan, ils ne peuvent contenir des attaques directes contre l'islam. Selon A. Argyriou cependant, le premier et le plus long des deux cache une critique détournée de la révélation coranique, ce qui expliquerait que Scholarios ait été contraint de rédiger le second, exempt pour sa part de toute allusion à la religion musulmane²⁸. Dans *La seule voie du salut*, Scholarios affirme en effet que la loi évangélique est venue parachever celles qui l'ont précédée, à savoir la loi naturelle, celle des Grecs païens, et la loi mosaïque, observée par les Juifs. Or la loi évangélique étant la meilleure, il est impossible que Dieu en délivre une autre aux hommes, car elle viendrait contredire ce qu'Il a lui-même déjà édicté de plus parfait. Dans cette optique, aucun prophète postérieur à Jésus ne peut prétendre tenir de Dieu son message. Scholarios se propose d'expliquer pourquoi son Seigneur tolère pourtant que de nouveaux « législateurs » apparaissent et prétendent détenir la vérité²⁹. Implicitement, c'est bien sûr Mahomet qui est visé et qui se trouve exclu de cette histoire close de la révélation divine où la vraie foi est exclusivement celle du Christ.

Rien de tel ne subsiste donc dans le *Bref exposé de la foi chrétienne*: l'orthodoxie y est présentée comme la religion de l'auteur et de ses compatriotes, ainsi que le reflètent les expressions « notre foi » (ἡ πίστις ἡμῶν), et surtout « nous croyons » (πιστεύομεν), qui ouvre les onze premiers articles du traité; le christianisme n'apparaît donc plus comme la seule foi véritable, mais comme la croyance d'une communauté. Ce changement est perceptible jusque dans la subtile modification que Scholarios introduit entre les titres respectifs de ses deux opuscules: au lieu de « Sur la seule voie vers le salut des hommes » (Περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων), titre dévolu à l'ouvrage précédent, celui-ci s'intitule simplement « Sur la voie du salut des hommes » (Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων)³⁰. Plus retenu, ce court traité aborde

nario paraît relever du « mythe fondateur »: voir BRAUDE, *Foundation myths*, p. 74-79; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 43-46; KONORTAS, *Rapports juridiques*, note 2 p. 558-559.

(26) Voir SCHOLARIOS, *La seule voie du salut*, III, p. 434-452 et p. XXIX-XXXI. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 295-297; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 530-531.

(27) Voir SCHOLARIOS, *Bref exposé de la foi chrétienne*, III, p. 453-458 et p. XXXV-XLII. Voir aussi PAPADAKIS, *Gennadius II and Mehmet*, p. 96-106 (contient une traduction anglaise de l'œuvre); ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 297; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 531.

(28) Voir ARGYRIOU, *Littérature grecque de polémique*, p. 262-263.

29. Voir SCHOLARIOS, *La seule voie du salut*, III, p. 449-450; voir en particulier p. 450¹¹⁻¹⁴: ὅπως δὲ συνεχωρήθη ἐκ Θεοῦ δοθῆναι ἢ δοθήσεσθαι ἔτι νόμους τινὰς ἐξ ἀνθρώπων τοιοῦτους λεγόντων λαβεῖν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἔχομεν ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν λόγων καὶ τούτου τὴν αἰτίαν εἰπεῖν. Voir KARIOTOGLOU, *Problemstellung*, p. 163-165.

30. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXXVI et SCHOLARIOS, *Bref exposé de la foi chrétienne*, III, p. 453, apparat. Dans la traduction en turc telle qu'elle a été éditée par T. Halasi-Kun, ce titre ne figure pas dans la souscription grecque; il est remplacé par celui-ci: περὶ τῆς ὁδοῦ καὶ

néanmoins de façon très habile l'un des points récurrents de la polémique entre musulmans et chrétiens, à savoir l'accusation de polythéisme que les premiers lancent aux seconds à propos du dogme trinitaire: Scholarios, en usant des termes comme « propriété » (ιδίωμα) et « hypostase » (ὑπόστασις) au lieu du litigieux « personne » (πρόσωπον), évite de s'exposer à la critique habituelle selon laquelle le Père, le Fils et l'Esprit ne constituent pas un dieu unique, mais trois divinités. Scholarios anticipe du reste l'objection et y répond par avance en concluant son article consacré à la trinité par un péremptoire: « et il n'y a pas trois dieux »³¹.

Les deux traités, rédigés alors que Scholarios est patriarche, probablement vers 1455-1456³², ont été traduits en turc pour l'usage du sultan. Le premier a aujourd'hui disparu dans sa forme turque; le second en revanche a été conservé dans une traduction transcrite en alphabet grec, si bien que les termes turcs doivent, avec quelque difficulté, être retrouvés sous leur graphie grecque. Ce texte a été édité en 1936 par T. Halasi-Kun³³ à partir du *Vaticanus Reginae Suecorum* gr. 43, manuscrit qui comporte en outre une souscription en grec permettant de préciser quelque peu les conditions dans lesquelles la *Confession de foi* de Scholarios a été traduite. D'après cette note datant, comme le manuscrit, du XVI^e siècle, la traduction aurait été réalisée par un certain « Achoumat, kadi de Berrhoia, père de Machoumout Tzelempi le scribe »³⁴. Or l'existence d'un Mahmud Çelebi, préposé au cens, est bien attestée par un *firman* de Bayezid II du 24 mai 1504; selon É. Zachariadou, qui a édité cet acte, il semble que l'activité de Mahmud Çelebi puisse être située dans les années 1479-1489³⁵. Il est donc tout à fait plausible que son père ait lui-même exercé ses diverses fonctions de kadi et de traducteur une vingtaine d'années plus tôt: Ahmed, juge à Karaferye³⁶, en Macédoine, serait donc le premier traducteur du traité de Scholarios. La thèse de la curiosité de Mehmed II en matière religieuse s'accorde donc bien avec ce qui a été demandé à Scholarios: une présentation concise du dogme chrétien, d'où est bannie toute tentative apologétique ou critique. Le patriarche reste dans

ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν, et il n'est pas traduit, comme le reste de la souscription: voir SCHOLARIOS, *Confession de foi*, p. 20.

31. SCHOLARIOS, *Bref exposé de la foi chrétienne*, III, p. 454⁵: [...] καὶ οὐκ εἰσὶ τρεῖς θεοί. Voir PAPADAKIS, *Gennadius II and Mehmet*, p. 98; voir aussi HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis*, p. 78-84.

32. Voir SCHOLARIOS, III, p. XXIX et p. XXXV, note 3.

33. Voir T. HALASI-KUN, *Gennadios Török Hitvallása, Kőrösi Csoma-Archivum* 1, 1936. Cet article a été repris et traduit en anglais: voir SCHOLARIOS, *Confession de foi*, p. 5-103.

34. SCHOLARIOS, *Confession de foi*, p. 20: μετεγλωτίσθη (sic) δὲ εἰς τὴν τουρκοαραβόγλωσσον, ὑπὸ ἀχουμάτ (sic) καδδῆ βερροίας τοῦ πατρὸς μαχουμούτ (sic) τζελεμπὶ τοῦ ἀναγραφῆως. M. Jugie avait édité une souscription très similaire extraite du *Parisinus* gr. 1296, qui fournissait la même information, à la différence près que le traducteur était cette fois prénommé Achmat (Ἀχμάτ): voir SCHOLARIOS, III, p. XL.

35. Voir ZACHARIADOU, É., *Ottoman documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1520*, *Südost-Forschungen* 30, 1971, p. 1-35, ici p. 7-8 et 30-31.

36. Nom turc de Berrhoia ou Véria en grec moderne: voir MÉNAGE, V. L., *Karaferye*, dans *IE*, 4, 1978, p. 624-625.

son rôle en défendant l'orthodoxie, sans chercher par ailleurs à convaincre son destinataire de la supériorité de sa foi³⁷.

À la même période, certains Occidentaux adoptent une démarche très différente vis-à-vis du sultan ottoman : guidé par d'obscurs calculs politiques, le pape Pie II écrit en 1461 à Mehmed II une longue lettre pour l'inviter à se convertir, lui promettant à cette condition de le reconnaître comme le nouveau maître de l'Empire chrétien d'Orient³⁸. La proposition n'est pas allée jusqu'à son terme, puisque la lettre n'a jamais été envoyée. Il n'en fut pas de même des missives et traités, porteurs du même genre de message, adressés par Georges de Trébizonde au sultan en 1453 puis en 1466/1467. Leur auteur était sincèrement favorable à un rapprochement islamo-chrétien, au point de concevoir même l'idée d'un syncrétisme religieux entre musulmans et chrétiens sous la houlette du sultan ottoman³⁹. Il trouvait peu d'écho auprès de Mehmed II, puisque durant tout son séjour à Istanbul, de novembre 1465 à mars 1466, il n'obtint jamais de rencontrer le sultan. Mais il semble avoir compté sur Scholarios, interlocuteur privilégié du sultan à propos des questions religieuses, pour faire avancer sa cause. Dans sa deuxième lettre à Mehmed II, qui accompagne son traité intitulé *Sur la gloire éternelle de l'Autocrate et de son Empire mondial*, Georges de Trébizonde recommande en effet au sultan de s'adresser à Scholarios en cas de difficulté linguistique : son ouvrage est rédigé en latin, mais il sait que le docte moine maîtrise parfaitement cette langue et pourra venir en aide à son illustre destinataire si besoin est⁴⁰. Il faudra revenir sur les indications que l'on peut tirer de cette mention de Scholarios par Georges de Trébizonde en 1466⁴¹. Il reste que l'intérêt manifesté par Mehmed II pour les croyances chrétiennes a alimenté en son temps une littérature très diverse, au sein de laquelle les traités de Scholarios se caractérisent surtout par leur sobriété.

37. Voir KARIOTOGLOU, *Problemstellung*, p. 159-160 : selon l'auteur, la *Confession de foi* de Scholarios est tout simplement un « document officiel de l'Église orthodoxe » destiné à permettre au sultan de comprendre les concepts théologiques chrétiens.

38. Voir Pio II, *Enea Silvio Piccolomini, Lettera a Maometto II*, éd. G. TOFFANIN, Naples 1953 ; *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, éd. et trad. L. D'ASCIA, Bologne 2001 ; *Eneas Silvius Piccolomini, Epistola a Mehmet II*, éd. et trad. D. F. SANZ, Madrid 2004 ; ce texte a récemment été traduit en français : voir *Enea Silvio Piccolomini, Lettre à Mahomet II*, trad. A. DUPRAT, Paris 2002.

39. Voir BALIVET, M., *Pour une concorde islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde)*, Rome 1997, p. 17-26 ; pour une traduction française du traité de 1453, intitulé *Sur la vérité de la foi des chrétiens, à l'intention de l'Émir, au temps où il prit Constantinople*, voir *ibid.*, p. 27-67. Voir aussi BALIVET, M., Aristote au service du sultan. Ouverture aux Turcs et aristotélisme chez quelques penseurs byzantins du quinzième siècle, dans *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, éd. T. ZARCONI, Istanbul 1988, p. 237-249.

40. Voir GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 99 : « haec latine scripsi quoniam graeca lingua non ita facilis mihi est, quod feci libentius quoniam habet excellentia tua virum in omni scientia doctissimum, tum graecae linguae adeo peritum, ut nesciam si iam mille annis peritorem unquam habuerit Graecia, reverendum patrem et dominum Georgium prius nominatum scio, nunc credo Gerasimum dici, Scholariumque agnominari : is latinam etiam linguam optime tenet, quare poterit traducere ».

41. Voir *infra* chapitre IV.1.

Le Turc vu par le patriarche

Comment ces marques d'estime furent-elles perçues par l'intéressé ? Il faut probablement prendre en compte une certaine évolution dans le jugement que porte Scholarios sur le sultan, évolution difficile à saisir du fait de la rareté des textes évoquant ce sujet et de l'imprécision de leur datation. L'auteur fait en effet quelques intéressantes allusions au sultan dans deux de ses écrits, l'*Apologie personnelle*⁴², qu'il faut dater de 1467, et *Sur la rareté des miracles au temps présent*⁴³, que seuls des indices indirects permettent de dater de façon approximative : le lieu de rédaction en est le monastère du Prodrome, et Scholarios évoque en préambule la vieillesse et les maladies qui l'assaillent⁴⁴, en sorte qu'on peut raisonnablement considérer ce texte comme plutôt tardif et peut-être à peu près contemporain de l'*Apologie personnelle*.

Dans ces deux textes, Scholarios est plutôt élogieux à l'égard de Mehmed II et semble satisfait des relations personnelles qu'il entretient avec lui. Dans l'*Apologie*, il se dit encouragé entre autres par « la connaissance du souverain en même temps que [par] sa bonté », laquelle a permis que le patriarcat soit restauré⁴⁵. Le terme γνώσις est difficile à interpréter ici : il désigne probablement la grande science de Mehmed II, en particulier sa bonne connaissance de la culture de ses sujets non musulmans ; le mot φιλανθρωπία, appliqué au sultan, est plus laudatif encore, puisque « l'amour pour les humains » est traditionnellement l'apanage de Dieu et, en second lieu, l'une des vertus majeures de l'empereur byzantin en tant qu'imitateur du Tout-Puissant⁴⁶. Malgré sa gratitude, Scholarios conserve cependant une distance prudente à l'égard de Mehmed II et, contrairement à certains de ses compatriotes, il ne lui décerne jamais le titre de « chef » de l'Église (προστάτης)⁴⁷ ou d'« empereur » (βασιλεύς). C'est par erreur en effet qu'on a pensé que Scholarios désignait le sultan par le terme βασιλεύς : il n'en est rien, pas même dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, où toutes les occurrences du mot βασιλεύς concernent sans ambiguïté l'empereur byzantin Constantin XI⁴⁸.

42. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264-274 et p. xvi-xvii. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320-321. Pour la nouvelle datation proposée, voir Annexe IV.4.e.

43. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 368-390 et p. xxviii-xxix. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 211-214 ; exceptionnellement T. Zèsès ne fait pas d'entrée à cette œuvre dans sa troisième partie.

44. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 369⁴⁵ : βραχέα ἐροῦμεν, ὡς εἰκὸς τοὺς γῆρας καὶ νόσους κατελιγμένους πολλὰς.

45. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265³⁴⁻³⁵ : παραμυθεῖται δ' ἡμᾶς [...] ἡ τοῦ κρατοῦντος γνώσις ὁμοῦ καὶ φιλανθρωπία.

46. Le terme est utilisé à trois reprises dans le même passage : voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265³⁵, 266¹ (ἡ τούτου φιλανθρωπία), 266⁸ (ἡ τῶν δυναμένων ἀχρι τοῦ νῦν ἐνεργουμένη φιλανθρωπία). Sur la notion de philanthropie à Byzance, voir CONSTANTÉLOS, D. J., *Byzantine philanthropy and social welfare*, New Rochelle (NY) 1991², p. 15-42.

47. Contrairement à ce que prétendent A. Bakalopoulos (voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 148) et C. J. G. Turner (voir TURNER, *Career*, p. 445), Scholarios s'attribue à lui-même et non au sultan la qualité de « chef » (προστάτης) de l'Église : voir *infra* chapitre II.4, note 33.

48. Dans le paragraphe 11 de la *Lettre sur la prise de Constantinople*, Scholarios procède à un retour en arrière pour évoquer son combat contre l'Union juste avant la chute de Constantinople, ainsi que l'attitude à son égard de l'« empereur » (βασιλεύς), c'est-à-dire Constantin XI et non Mehmed II : voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 226³⁴. Cette erreur d'interprétation a été commise par LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 245,

Au-delà de cette appréciation générale, Scholarios donne aussi quelques indices de la manière dont il reçoit les marques de considération de Mehmed II et dont il juge en retour l'islam de son maître. Dans *Sur la rareté des miracles*, Scholarios mentionne l'intérêt que les Turcs accordent à la foi chrétienne et évoque à mots couverts les entretiens qu'il a eus lui-même avec le sultan et certains théologiens musulmans : son étonnement vient de ce que, loin de s'irriter, ses interlocuteurs témoignent de l'attention et même de l'admiration pour son discours, au point d'être « saisis dans leur conscience par les vérités de ce qu'ils entendent »⁴⁹. Scholarios exagère peut-être la portée que pouvaient avoir ses propos, mais il se fait en même temps l'écho de la légère incertitude qui entoure les convictions religieuses de Mehmed II : celui-ci n'est certes pas près de se convertir, aucun doute n'est laissé sur ce point⁵⁰, mais il n'adhère pas non plus entièrement à sa propre doctrine⁵¹. Les dirigeants ottomans se révèlent donc ouverts, exempts des préjugés des Juifs notamment⁵², prêts à s'entendre avec les chrétiens si la raison d'État le commande⁵³, et, en pratique, très tolérants. Dans les deux mêmes textes en effet, Scholarios se félicite des conditions concédées par les Turcs aux chrétiens pour pratiquer leur culte. Nous avons déjà noté les témoignages de reconnaissance que le patriarche rend au sultan pour avoir rétabli l'Église⁵⁴ ; il insiste aussi avec force sur la liberté dont le christianisme jouit sous l'autorité des Ottomans, puisque ceux-ci permettent que les cérémonies se déroulent « librement » et « publiquement », même sous leurs yeux, sans qu'ils n'y trouvent

note 59 ; C. Patrinelys dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 72, note 355 ; APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses*, p. 92 ; TURNER, *First patriarchate*, p. 31 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 490 ; elle a été rectifiée par KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 320. À titre de comparaison, voir la dédicace qu'adresse Kritoboulos à Mehmed II en tête de son *Histoire* : αὐτοκράτορι μεγίστῳ βασιλεὶ βασιλέων Μεχεμέτει... (voir KRITOBOULOS, *Histoire*, p. 3).

49. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 387³⁷⁻⁴⁰ : τί τοῦτου τοῦ θαύματος μεῖζον, ὅτι καὶ πυνθάνεσθαι περὶ τῆς ἡμῶν ἀνέχονται πίστεως ; Κἂν τις εἰδὼς ὁμιλοῖη [sic], καὶ πάνυ τεθαρηρικῶς σὺν Θεῷ, οὔτε ἀφηνιάζουσιν καὶ προσέχουσιν, οὔτ' ὀργίζονται καὶ θαυμάζουσιν, τὸ συνειδὸς ταῖς τῶν ἀκουομένων ἀληθείαις ἀρχόμενοι.

50. Même des miracles ne suffiraient pas pour que les infidèles croient : τίσιν ἐβούλεσθε τὰ σημεῖα γίνεσθαι νῦν ; τοῖς ἀπίστοις ; Ἄλλὰ μὴν οὐκ ἂν οὐδὲ σημεῖων γενομένων πιστεύσειαν (*ibid.*, p. 383¹⁹⁻²¹).

51. Scholarios glisse à ce propos une remarque globale, qui s'applique probablement plus précisément à Mehmed II ; d'après l'auteur, les Turcs « ne se fient pas tout à fait à leurs propres législateurs », c'est-à-dire aux fondateurs de leur loi religieuse, à savoir Mahomet et ses successeurs : [...] οὐδὲ τοῖς οἰκείοις νομοθέταις πάνυ θαρροῦντες [...] (*ibid.*, p. 383²²). Le doute quant à la sincérité de la foi de Mehmed II était largement partagé : voir par exemple Constantin d'Ostrovica dans *Memoiren eines Janitscharen oder Türkische Chronik*, trad. R. LACHMANN, Graz-Vienne-Cologne 1975, chapitre 25, p. 104-105.

52. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 383²¹⁻²² : οὐ γὰρ φαύλην ἔχοντες περὶ τοῦ Ἰησοῦ δόξαν ὡς Ἰουδαῖοι.

53. Voir *ibid.*, p. 383²⁷⁻²⁹ : Scholarios souligne le fait que les Ottomans n'oppriment pas les chrétiens par zèle pour leur propre religion (οὐ ζήλῳ τῆς ἑαυτῶν θρησκείας), mais bien plutôt parce qu'ils sont mus par le désir du pouvoir (πλεονεκτοῦντες καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν αὔξοντες). Plus loin, il affirme aussi que les Turcs, même s'ils n'ont rien de commun avec la foi des chrétiens, font à l'occasion semblant de s'y intéresser « à cause du pouvoir » : οἱ δὲ βαρεῖς οὗτοι δεσπότηται καὶ κοινὸν οὐδὲν πρὸς τὴν ἡμῶν ἔχοντες πίστιν, ἢ τῆς ἀρχῆς εἵνεκα προσποιούμενοι (*ibid.*, p. 387²⁸⁻³⁰).

54. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265-266.

rien à redire⁵⁵. Il n'est certes question ici que du rituel, qui a pu se perpétuer sans entraves, de l'avis même du patriarche. Mais ce *satisfecit* ne peut être que limité, eu égard aux conditions difficiles dans lesquelles se trouve malgré tout l'Église.

La question de l'infériorité politique des chrétiens n'est pas absente des écrits de Scholarios. Elle est plus perceptible dans les textes qui datent du temps de son patriarcat, car Scholarios était alors plus prompt à déplorer les aspects négatifs de la domination ottomane : son jugement sur les Turcs en général et sur le sultan en particulier était à cette époque beaucoup plus dur, ce qui signifie que sa position s'est par la suite adoucie, soit parce qu'il n'exerçait plus aucune responsabilité, soit parce qu'il était redevable au sultan d'une quelconque faveur obtenue après 1456. Dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, écrite en 1454, et dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, qui date de 1460, Scholarios évoque de façon systématique la situation des chrétiens sous l'occupation ottomane comme un état de « servitude » (δουλεία) : le terme employé s'oppose directement à ceux du registre de la liberté (ἐλευθέρος, ἐλευθέρως), présents dans les textes plus tardifs qui viennent d'être examinés⁵⁶. De même, la figure du Turc est ici celle du barbare, alors que le mot lui-même est absent des écrits ultérieurs⁵⁷. Au lendemain de la chute de Constantinople, Scholarios s'en tenait donc encore à une vision très stéréotypée de l'ennemi héréditaire, ce qui dénote chez lui une profonde ignorance de la culture turque⁵⁸ : l'évolution de son jugement pourrait donc provenir en partie de la fréquentation des vainqueurs, Scholarios ayant eu l'occasion de rencontrer parmi eux des personnes pour lesquelles il a éprouvé une réelle estime⁵⁹, à commencer certainement par le sultan lui-même.

55. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 383²⁹⁻³¹ : ὅθεν καὶ τοῖς ὑπηκόοις χριστιανοῖς ἐπιτρέπουσιν ἐν μέσοις αὐτοῖς πάντα ποιεῖν τὰ τῆς πίστεως ἔργα, ὅποσα καὶ ἐλευθέρως πράττειν ἐξήν. *Ibid.*, p. 387³⁰⁻³² : ἑώσιν ἡμᾶς ὡς ἐν τοῖς εὐτυχέσιν ἐκείνοις καιροῖς ἐλευθέρως πᾶσι τοῖς πρὸς τὴν ἡμῶν ἀνήκουσι πίστιν κεχρησθαι, καὶ φανερώς, καὶ βλέποντες ἐγγύθεν ἀνέχονται.

56. Les occurrences de δουλεία et des mots de la même famille sont très nombreuses, et je m'en tiendrai donc à celles qui présentent les Turcs comme un danger spirituel pour les chrétiens. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 221²⁶⁻²⁸ : καὶ εἰ τὸ τοῖς δουλωσαμένοις συναπάγεσθαι τὰς ψυχὰς οὐκ ἔχει τι περικάλυμμα. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 285³⁸⁻³⁹ : τί πρῶτον δδύρωμαι ; τὴν ἐν τοῖς σώμασι δουλείαν Ἑλλήνων, ἢ τὴν ἐν ταῖς ψυχαῖς φθοράν ; Il est à noter que dans *Sur la rareté des miracles*, la servitude des chrétiens n'est pas niée, mais elle ne s'applique pas au domaine de la foi : voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 383³⁴⁻³⁵ : νῦν δὲ δουλεύουσι μὲν ὁμοίως τοῖς νῦν τῆς γῆς ἄρχουσι, πρὸς δὲ τὴν πίστιν οὐδὲν αὐτοῖς ἀντίξουν ἐξ αὐτῶν ὑπαντᾷ.

57. Là encore, le terme revient très fréquemment, en particulier dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* : voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219¹²⁻¹³ : ἀμφιγνοεῖν δὲ χρὴ οὐδένα περὶ τῶν ἐν μέσοις νῦν τοῖς βαρβάροις κακοπαθούτων ὑπὲρ τῆς πίστεως. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286¹ : τὰ κατὰ τῆς πίστεως ὕβρεις τῶν βαρβάρων. Ce mot est en revanche totalement absent de l'*Apologie personnelle* et de *Sur la rareté des miracles*.

58. Voir KARIOTOGLOU, *Problemstellung*, p. 161-162.

59. Scholarios semble notamment avoir découvert le grand nombre de convertis qui appartiennent à la sphère dirigeante ottomane ; il décrit les descendants de chrétiens passés à l'islam dans le cadre du *devshirme* comme des victimes du sort et les humanise ainsi considérablement : οἱ καὶ ἐκ προγόνων κατελυμμένοι, ὧν ἐγὼ τοὺς πολλοὺς οἶδα καὶ σοφοτέρους, κατεγνωκότας μὲν τῶν παρὰ σφίσι δοξῶν οὐδὲν ἥττον ἡμῶν καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν καὶ φρονήμασι καὶ λόγοις ὑψοῦντας, τῇ δὲ τοῦ κόσμου τύχῃ δουλεύοντας (SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 384²¹⁻²⁴).

Les relations personnelles entre Scholarios et Mehmed II semblent donc plutôt bonnes, même si elles restent nécessairement ambivalentes aussi longtemps que Scholarios est soumis à la volonté du sultan. Le patriarche s'accommode finalement assez bien de son nouveau maître, peut-être même de mieux en mieux au fil du temps, au moins pour ce qu'il en laisse transparaître. Quelle que soit la part d'autocensure de ses écrits, qui pouvaient toujours venir à la connaissance des Turcs, il semble sincère lorsqu'il affirme que ses relations avec l'occupant ont été dans l'ensemble meilleures que celles qu'il a entretenues avec ses compatriotes, tant il est vrai que ses plus grandes difficultés lui sont venues des seconds. Si les Ottomans demeurent à ses yeux les destructeurs de Constantinople, la cohabitation quotidienne avec eux ne se révèle pas si éprouvante à l'usage, et Scholarios, peut-être personnellement flatté par l'attention que lui porte Mehmed II, n'est pas le dernier à faire l'éloge de l'attitude respectueuse du sultan envers les chrétiens.

4. UNE CONCEPTION RENOUVELÉE DE L'ÉGLISE

Après avoir examiné le contexte externe dans lequel s'inscrit l'action de Scholarios au patriarcat, il faut s'intéresser aussi au cadre idéologique dans lequel il est amené à exercer sa charge. Scholarios explicite en effet, dans plusieurs passages de son œuvre, la conception qu'il a de son propre rôle dans les circonstances très particulières où il se trouve. Tout en se félicitant de la restauration de l'institution ecclésiastique, il analyse les transformations profondes qui atteignent cette dernière au point qu'elles modifient même la fonction réelle du patriarche : d'une part, le christianisme n'est plus une religion d'État, mais une croyance tolérée, de sorte que la survie de l'orthodoxie dépend désormais entièrement du maintien d'un lien direct entre pasteurs et fidèles ; d'autre part, l'Église n'a plus ni compte à rendre au souverain, ni soutien à espérer de sa part, et elle peut donc s'ériger en autorité incontestable face à la population orthodoxe.

La résurrection de l'Église

À travers ses écrits postérieurs à la chute de Constantinople, Scholarios propose à la fois un bilan et une interprétation de la restauration du patriarcat par le sultan. Il insiste d'abord sur la dimension surnaturelle de l'événement, en présentant la reconnaissance officielle de l'Église orthodoxe par les Turcs comme inespérée et tenant presque du miracle¹ : il décèle en effet la main de Dieu derrière l'acte politique de Mehmed II, le sultan n'étant en l'occurrence que l'instrument du Très-Haut². Son analyse rejoint par là celle de Théodore Agallianos, qui interprète lui aussi comme un signe de la providence divine cette décision du sultan³. Ainsi qu'il a été dit plus haut, Scholarios considère en effet sa propre accession au trône patriarcal comme le résultat de la volonté divine ; mais c'est aussi l'existence même de l'Église qui procède de Dieu : le miracle évoqué est le fait du Tout-Puissant⁴, à qui il a semblé bon d'agir⁵.

1. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227 : tout le paragraphe 12 de la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454) est consacré au jugement de Scholarios sur la restauration de l'Église (voir Annexe IV.4.c). Il prétend se faire l'écho d'un grand nombre de gens en affirmant que cet événement est « un miracle indicible et extraordinaire » (ἄρρητόν τινα καὶ ὑπερφύλαθαι θαυματουργίαν), et qu'il est advenu « contre toute attente » (παραδόξως) (*ibid.*, p. 227¹²⁻¹⁵). Ces expressions sont tirées d'un texte qui a été rédigé alors que Scholarios était en fonction ; mais le même adjectif παραδόξως apparaît aussi dans un texte plus tardif, l'*Apologie personnelle* (1467), ce qui laisse supposer que l'opinion de Scholarios sur ce point n'a pas évolué : εὐθὺς συνισταμένης αὐτῆς παραδόξως (SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273²⁶⁻²⁷).

2. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265³⁸-266¹ : τὸ συστήναι τὴν Ἐκκλησίαν πρῶτον μὲν τὸ θεῖον ἔλεος ὡς κινεῖν, εἶτα καὶ ἡ τοῦτου [τοῦ κρατοῦντος] φιλανθρωπία πεποίηκεν.

3. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁶⁵⁻²⁶⁶ : προχειρίζεται δ' οὖν πρῶτος πατριάρχης καὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος προνοία Θεοῦ.

4. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227¹²⁻¹³ : ἄρρητόν τινα καὶ ὑπερφύλαθαι θαυματουργίαν εἶναι τοῦ κρείττονος τὸ γεγενημένον.

5. S'adressant directement à Dieu, l'auteur lui rend grâce d'avoir bien voulu restaurer l'Église alors qu'elle était en perdition : [τὴν Ἐκκλησίαν] ὡς εὐδόκησας συνεστήσω παντελῶς οἰχομένην (SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273⁹⁻¹⁰).

C'est donc une insigne faveur divine qui a été accordée aux chrétiens, et Scholarios en souligne « l'utilité » : à quatre reprises dans le même passage de la *Lettre sur la prise de Constantinople*, il emploie les termes *ὠφέλεια* ou *ὠφέλιμος* pour marquer l'avantage que retire toute la communauté de cette restauration⁶ ; il affirme même que certains de ses coreligionnaires parlent à ce sujet de « plaisir », expression assez inattendue dans ce contexte⁷. Le caractère « utile » de l'Église n'est pas un thème nouveau : il apparaissait déjà souvent dans les préambules des actes patriarcaux de l'époque byzantine⁸. Scholarios met particulièrement l'accent sur cette notion, pour faire émerger l'idée que l'Église représente désormais le « bien commun » (*τὸ κοινόν*) des Grecs : elle incarne le seul héritage qu'il leur reste de la période précédente et se présente en même temps comme l'institution la plus susceptible de travailler à l'intérêt de tous les orthodoxes. Par le biais de cette notion de « bien commun », traditionnelle dans le vocabulaire politique grec, Scholarios investit donc l'Église d'une fonction qui débordait sa stricte mission spirituelle⁹. D'un point de vue plus sentimental, l'Église constitue aussi le seul « réconfort », le seul « encouragement » qu'il reste aux Grecs plongés dans le malheur¹⁰.

Pour exprimer sa satisfaction quant à la restauration du patriarcat, Scholarios a recours à une image tout à fait digne d'intérêt : il adresse ses louanges à « ceux qui ont osé réclamer non pas le cadavre de Jésus, comme jadis Joseph [d'Arimathie], mais qui l'ont plutôt revendiqué lui-même vivant, proclamant et persuadant ouvertement de sa propre divinité et de sa gloire au milieu de ceux qui le crucifiaient »¹¹. L'auteur fait allusion ici à la scène de la crucifixion,

6. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227¹¹⁻¹² : ὅσαπερ αὐθις ἐν βραχεῖ χρόνῳ τῶν ὠφελίμων ἐγένετο. *Ibid.*, p. 227¹³ : τὰς ἐντεῦθεν ὠφελείας συνείροντες. *Ibid.*, p. 227²⁸⁻²⁹ : εὐχαριστήσασιν μὲν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ἀσπασμένους ὠφέλειαν. Et *ibid.*, p. 227³⁵⁻³⁶ : ἀλλ' ἐνὶ πράγματι νῦν τοῖς μὲν πολλοῖς ὠφέλειαν [...] κατεπράξατο. L'idée exprimée dans les quatre citations est à peu près la même : à la majorité des hommes, l'Église apporte un utile secours et des avantages qui découlent les uns des autres.

7. Voir *ibid.*, p. 227³⁵⁻³⁶ : ἀλλ' ἐνὶ πράγματι νῦν τοῖς μὲν πολλοῖς ὠφέλειαν, ἣν φασιν ἴσως καὶ ἡδονή, ὥς ἐν τηλικούτοις κακοῖς κατεπράξατο. Cette équivalence entre *ὠφέλεια* et *ἡδονή* semble étrange : il faut sans doute comprendre *ἡδονή* par comparaison avec « les si grands maux » évoqués dans la suite de la phrase.

8. Voir MAZAL, *Prooimien*, p. 140 : les termes employés par différents patriarches sont *ἡ ὠφέλεια* et *τὸ λυσιτελέστερον*.

9. Scholarios utilise l'expression « bien commun » (*τὸ κοινόν*) lorsqu'il évoque le service qu'il a rendu à la communauté en assumant la charge de patriarche. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233²⁷⁻²⁹ : οὐδὲν γὰρ διαφέρειν φασὶ καὶ μετὰ δεύτερον μῆνα τὸ αὐτὸ πράττειν οὖν πλείονι τῇ περὶ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ ἀσφαλείᾳ, καλῶς λέγοντες. Voir aussi SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273³⁶⁻³⁸ : τὰ γὰρ εἰς τὸ κοινὸν ἡμῖν πεπραγμένα μετὰ τῆς σῆς ὁδηγίας δικαιώματα μᾶλλον ἡμῶν εἰσὶ καὶ τῆς σῆς χάριτος δῶρα καὶ ψῆφοι τοῦ σοῦ φωτὸς ἀπαράγραπτοι. Sur cette notion de « bien commun » et sur l'idée que le patriarcat devient, après la chute de Constantinople, l'institution principale de la société grecque, voir APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses*, p. 87-105 ; APOSTOLOPOULOS, *Mécanismes d'une conquête*, p. 191-204.

10. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273⁷⁻¹¹ : τοῖς μὲν σοῖς δούλοις ἀνωμένους πέμπε παράκλησιν καὶ τὴν μόνην αὐτοῖς ὑπολειμμένην παραμυθίαν, [...] λέγω δὲ τὴν [...] Ἐκκλησίαν.

11. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227²⁰⁻²⁴ : αὐτὸς καὶ πολλοῦ τινος ἀξίους ἡγοῦμαι τοὺς ἐν τηλικαύτῃ δριμύτητι τετολημκότας οὐ τὸν νεκρὸν

au cours de laquelle la divinité du Christ apparaît à tous de manière évidente : l'exégèse personnelle de Scholarios à propos de cet épisode est connue grâce à son *Sermon pour le Vendredi Saint*, antérieur à 1453¹². Jésus représente bien sûr ici l'Église, métonymie qui n'a rien d'étonnant : depuis Paul, le corps du Christ est l'une des classiques figures de l'Église¹³. Par « Jésus vivant », Scholarios entend donc l'Église vivante, c'est-à-dire animée par la foi de l'ensemble des fidèles et organisée de manière à pouvoir diffuser sa parole en prêchant « ouvertement » : c'est donc bien l'institution ecclésiastique qui est désignée par cette image.

Est-ce à dire que l'orthodoxie aurait pu subsister sous d'autres formes dans l'Empire ottoman et que d'autres solutions pouvaient être envisagées ? Rappelons que la loi islamique prévoyait de toute façon un statut spécifique pour les *dhimmis*, et que Scholarios, comme tous ses contemporains, le savait pertinemment. Ce n'est donc pas tant le maintien de la liberté du culte qui était en cause, puisqu'elle aurait été de toute façon obtenue, mais plutôt la reconnaissance officielle de l'Église, de son chef et de l'ensemble de sa hiérarchie : la conquête ottomane en Asie Mineure avait déjà permis aux Byzantins de constater que la liberté de culte accordée là-bas aux chrétiens n'était rien si le clergé n'était pas autorisé à exercer ses prérogatives, et notamment lorsque les métropolitains ne pouvaient prendre leurs fonctions dans leur diocèse¹⁴. Le fait de réclamer le cadavre de l'Église aurait donc probablement signifié l'autorisation de maintenir les usages religieux traditionnels, mais sans aucun moyen de les perpétuer à long terme, c'est-à-dire un culte légal, mais condamné à brève échéance par l'absence d'un encadrement pastoral. Il est possible que certains Grecs, hostiles à toute forme d'entente avec le pouvoir ottoman, aient prôné une telle solution, à laquelle Scholarios réplique sans équivoque.

Cette vision mystique de l'Église cache aussi quelques visées politiques sous-jacentes : si l'institution ecclésiastique est le bien le plus précieux des sujets orthodoxes du sultan, ils lui doivent une reconnaissance infinie pour avoir daigné la leur restituer et ils peuvent même estimer que l'essentiel est sauf, alors que tout nouveau changement pourrait conduire à une aggravation de la situation¹⁵. De fait, les grâces que Scholarios rend à Dieu pour avoir restauré l'Église sont immédiatement assorties de la menace de sa disparition complète : Dieu peut encore reprendre aux hommes le don qu'il leur a fait. En s'appuyant sur ce chantage, Scholarios développe à plusieurs reprises un thème qui lui est cher, celui de l'obéissance due par les fidèles au chef de l'Église s'ils veulent conserver le bien-

αἰτῆσαι τοῦ Ἰησοῦ, καθάπερ Ἰωσήφ τότε, ἀλλὰ ζῶντα μᾶλλον αὐτὸν ἐξαίτησασθαι καὶ τὴν οἰκείαν θεότητά τε καὶ δόξαν ἐν μέσοις τοῖς σταυρωταῖς κηρύττοντα καὶ πείθοντα φανερώς.

12. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour le Vendredi Saint*, I, p. 137-149. Voir notamment *ibid.*, p. 145²⁵⁻²⁹ : θνήσκει μὲν οὖν ὡς ἄνθρωπος ἐπὶ σταυροῦ, ἀλλ' ὡς Θεὸς ἀμαυροῖ τὸν ἥλιον, σείει τὴν γῆν [...] καταπλήττει τοὺς σταυρωτάς, ὁμολογεῖν ἀναγκάζει τὴν τοῦ σταυρωθέντος θεότητα.

13. Voir BRUNET, R., Église. II, Figures et images de l'Église, dans *DS*, 4/1, 1960, col. 384-411, ici col. 396-401. Voir aussi *infra* chapitre V.1.

14. Voir VRYONIS, *Decline*, p. 351-402.

15. Sur l'idéologie politique véhiculée par le patriarcat, voir APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses*, p. 87-105 ; voir aussi *infra* chapitre III.1.

fait qui leur a été concédé. Scholarios oppose en effet deux attitudes possibles : celle des bons chrétiens, qui rendent grâce à Dieu pour le secours que leur apporte l'Église, et celle des ingrats, qui ne méritent pas une telle condescendance divine ; si les Grecs ne choisissent pas la première voie, ils risquent de voir disparaître à nouveau le patriarcat tout juste reconstitué¹⁶. Ainsi les louanges de Scholarios envers Dieu qui a relevé l'Église s'accompagnent d'exigences très précises à l'égard des fidèles.

Un projet théocratique

Après avoir usé de la métaphore de l'Église-corps du Christ, Scholarios l'explicite en termes politiques, en présentant le modèle de société auquel elle correspond, si ce n'est même le programme de gouvernement qu'il a le projet, en tant que patriarche, de mettre en œuvre. Réclamer une Église vivante, dit-il, c'était donc rechercher trois acteurs : « celui qui ferait sur terre ce que [le Christ] inspire depuis les cieux, ceux qui cherchent à être mus par Dieu, et ceux qui ont accepté avec empressement d'être gouvernés d'en haut »¹⁷. Parmi ces trois groupes nettement hiérarchisés, il est clair que les deux derniers ont le devoir d'obéir au premier, qui est leur guide¹⁸ : derrière « ceux qui cherchent à être mus par Dieu », on entrevoit des hommes prêts à se consacrer au service du Très-Haut, tandis que ceux qui se plient aux décrets célestes doivent représenter les fidèles. Voici donc la parfaite description d'une société théocratique : un chef spirituel qui se présente comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes ; un clergé qui fait appliquer ses prescriptions en tant qu'elles sont divinement inspirées ; et une population qui se soumet à une autorité d'essence entièrement religieuse.

Cette formule trouve son complément dans une autre définition que Scholarios donne à la fois de l'attitude qu'il attend des fidèles et de son propre rôle de patriarche : dans sa *Lettre pastorale sur sa démission*, en novembre 1454, il espère que ses fils ont bien le souci de leur salut, qu'ils ne peuvent trouver autrement qu'en observant « les lois d'or de l'Évangile, les prescriptions de notre sainte mère l'Église et les lois en vigueur dans la règle de conduite très pieuse des

16. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227²⁶⁻³² : εὐχαριστήσασαι μὲν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ἀσπασαμένους ὠφέλειαν προνοία Θεοῦ φυλάξει μὲν τὴν δωρεάν ταύτην [...] ἀχαρίστως δὲ διατεθειμένων, προδείξας μόνον τὴν χάριν (οὕτω γὰρ εἶωθεν), ἀναλήφεται πάλιν εὐθύς. De son propre aveu, l'auteur tient beaucoup à cette idée, et il affirme qu'il l'a souvent répétée, par écrit et oralement : τοσοῦτον οἶδα καλῶς, ὥστε με πολλοῖς καὶ πολλάκις καὶ γραφῇ καὶ λόγῳ διαμαρτύρασθαι, ὡς εὐχαριστήσασαι... (*ibid.*, p. 227²⁷⁻²⁸). Il se cite d'ailleurs lui-même ultérieurement dans l'*Apologie personnelle*, priant pour que ses prévisions pessimistes ne se réalisent pas de son vivant (voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273²⁶⁻²⁸).

17. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227²⁴⁻²⁷ : τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ζητήσαι τὸν πράξοντα ἐπὶ γῆς ἄπερ ἐξ οὐρανῶν ἐκεῖνος ἐμπνέει, καὶ τοὺς τε ζητήσαντας ἐκ Θεοῦ κινηθῆναι, τοὺς τε δεδοκότας προθύμως ἐκείθεν τυραννηθῆναι, τοσοῦτον οἶδα καλῶς ὥστε... Le texte tel qu'il est édité est mal ponctué, comme l'examen du manuscrit autographe, le *Parisinus gr.* 1289, a permis de le vérifier, c'est pourquoi j'ajoute une virgule après τυραννηθῆναι et je considère que la suite reprend l'ensemble : « je sais si bien cela... ».

18. Notons d'ailleurs que le premier verbe est à l'actif tandis que les deux suivants sont au passif.

chrétiens »¹⁹. Un même but est donc assigné à tous, à savoir la vie chrétienne. Qu'en est-il du moyen ? C'est évidemment la respectueuse soumission à l'Église et à son chef. Les orthodoxes se doivent d'être en parfaite adéquation avec leur pasteur, ils sont priés de désirer ce qu'il veut et d'exécuter ce qu'il dit, de manière à « être complètement suspendus au père et médiateur sur terre » : lui seul en effet a la possibilité de s'adresser à Dieu sans intermédiaire et d'intercéder auprès de lui²⁰. Le patriarche est donc l'unique autorité reconnue et il tient son pouvoir de Dieu directement, ce qui constitue la légitimation suprême : il devient de la sorte à la fois le père terrestre de tous les orthodoxes, par analogie avec le Père céleste, et le chef de la communauté. Il s'emploie à orienter la société tout entière du côté du respect des commandements divins et exige de ses ouailles une soumission absolue, qu'ils doivent autant à lui qu'à Dieu.

L'idée selon laquelle le patriarche est un représentant de Dieu sur terre n'est certes pas nouvelle, elle est même inscrite dans la longue tradition byzantine. Mais la formulation de Scholarios semble quelque peu décalée par rapport à la vision habituelle que les Byzantins avaient du patriarche. C'est ce que montre par exemple la comparaison de son discours avec l'*Eisagogè*, rédigée probablement par Photios à la fin du IX^e siècle et reprise presque telle quelle par Matthieu Blastarès dans son *Syntagma* au XIV^e siècle²¹. Scholarios s'écarte en effet nettement de la conception ancienne du rôle du chef de l'Église telle qu'elle est exprimée au titre III, consacré au patriarche : alors que l'*Eisagogè* définit le patriarche comme « l'image vivante et animée du Christ »²², Scholarios, lui, se considère comme « faisant sur terre ce que le Christ inspire depuis les cieux »²³. Il met ainsi l'accent sur l'action et sur la responsabilité du patriarche, chargé de réaliser dans le monde la volonté divine. Au lieu de se présenter comme un imitateur de Dieu, c'est-à-dire avant tout comme un « modèle » (τύπος), Scholarios se pose en « père » (πατήρ) et en « médiateur » (μεσίτης), plus généralement en interprète des volontés de Dieu pour les hommes. Les termes relevés sous sa plume dénotent donc quelque peu : traditionnellement, le patriarche se définit plutôt par son caractère sacré, symbolisé par le trône archiépiscopal qui représente lui-même le trône du Christ en gloire ; de plus, les qualificatifs qui lui sont accolés, outre l'inévitable « œcuménique » (οἰκουμενικός), renvoient toujours à la grandeur de la

19. SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232⁵⁻¹⁰ : [τὴν σωτηρίαν] οὐ δύνανται ἄλλως εὐρίσκειν ἢ ἔχειν ἢ βεβαίως ἐλπίζειν, εἰ μὴ τῷ φυλάττειν τοὺς χρυσοῦς τοῦ εὐαγγελίου νόμους καὶ τὰς τῆς ἁγίας μητρὸς τῆς Ἐκκλησίας διατάξεις καὶ τοὺς κρατήσαντας νόμους ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν εὐσεβεστάτῃ πολιτείᾳ.

20. *Ibid.*, p. 232¹⁰⁻¹⁵ : ταῦτα δὲ οὐκ ἂν ἄλλως δύναιντο κατορθοῦν καὶ ἀνύειν εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν ταύτης προστάτην εὐλαβοῦς ὑποταγῆς τε καὶ παρακολουθήσεως καὶ τοῦ θέλειν καὶ διεκδικεῖν ὃ προστάσει καὶ ὃ συμβουλεύει, ταῦτα ἐκπληροῦν, καὶ ὅλως ἐκκρέμασθαι τοῦ ἐπὶ γῆς πατρὸς καὶ μεσίτου διὰ τὴν πρὸς τὸν οὐράνιον πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ κοινὸν δεσπότην ἀναφορὰν.

21. Voir le texte de l'*Eisagogè* sur le patriarche dans ZÉPOS, *Jus Graecoromanum*, II, p. 242-243 ; voir aussi dans le *Syntagma* de Matthieu Blastarès, dans RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, VI, p. 428-429. Voir, à propos de ce texte, les commentaires de DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 236-242.

22. ZÉPOS, *Jus Graecoromanum*, II, p. 242 (trad. DAGRON) : πατριάρχης ἐστὶν εἰκὼν ζωσα Χριστοῦ καὶ ἐμψυχος.

23. Voir *supra* note 17.

charge et à l'indignité de celui à qui elle échoit²⁴. Par le vocabulaire qu'il emploie, Scholarios donne une autre définition fonctionnelle du patriarche, présenté avant tout comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes²⁵.

L'impression que Scholarios cherche à prendre ses distances avec l'image traditionnelle du patriarche byzantin se confirme lorsque l'on se reporte à la titulature qu'il adopte. Il est remarquable en effet que Scholarios, dans ses écrits officiels datant de son patriarcat, ne prend jamais le titre de patriarche œcuménique, alors que tous ses prédécesseurs depuis le ^{xiii}^e siècle, à l'exception de Jean Bekkos, employaient le titre complet : « par la miséricorde de Dieu archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique » (ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης)²⁶ et que ses successeurs feront eux aussi de même²⁷. Scholarios choisit pour sa part des formules plus humbles : ainsi dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, il s'intitule simplement « Gennadios le patriarche » (Γενναδίου τοῦ πατριάρχου)²⁸, tandis que sa titulature la plus courante est « patriarche des pauvres du Christ » (πατριάρχης τῶν τοῦ Χριστοῦ πενήτων), que l'on trouve à la fois dans *La seule voie du salut*²⁹ et dans la *Lettre pastorale sur sa démission*³⁰. Cette dernière expression offre peut-être une indication intéressante pour comprendre la position dans laquelle Scholarios essaie de se placer : cette formule met bien en évidence le caractère pastoral de la charge

24. Voir les formules relevées par MAZAL, *Prooimien*, p. 67-75 et 144-146.

25. P. Konortas n'arrive pas à la même conclusion : il estime que Scholarios cherche avant tout à affirmer le prestige de sa fonction, tout comme les patriarches de Constantinople avant 1453 (voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 216-218). Il remarque cependant que la référence à la tradition, et plus précisément à l'*Eisagogè*, via le *Syntagma* de Matthieu Blastarès, se renforce singulièrement au ^{xvi}^e siècle : il relève à ce propos les citations littérales qu'en fait l'*Historia patriarchica*, et conclut qu'« on voit ainsi réapparaître les qualifications byzantines de Blastarès qui étaient pourtant ignorées dans les textes de Gennadios II et de ses contemporains » (*ibid.*, p. 221). Sur la grande diffusion du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans la seconde moitié du ^{xv}^e siècle et au ^{xvi}^e siècle, voir la récente thèse de Dan Mureşan : MUREŞAN, D., *Le patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines aux ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles. Droit nomocanonique et idéologie politique*, thèse dactylographiée, sous la direction de A. BOUREAU, École pratique des hautes études en sciences sociales (Paris), 2005.

26. Voir LAURENT, V., Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarchale, *Revue des études byzantines* 6, 1948, p. 5-26, ici p. 17-26 (trad. LAURENT).

27. Voir l'un des premiers actes connus d'un patriarche postérieur à la chute, celui de Denis I^{er} en 1469-1470, qui signe très classiquement Διονύσιος ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης (OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta*, I, p. 188). Voir aussi le premier acte conservé de Syméon I^{er} en 1474 : APOSTOLOPOULOS, Ἰερὸς Κώδιξ, p. 103.

28. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211 : le titre est de la main de Scholarios. Parfois le titre est plus développé, mais il ne contient jamais l'adjectif οἰκουμενικὸς : pour d'autres souscriptions de manuscrits autographes ou revus par l'auteur, voir SCHOLARIOS, IV, p. xx, n° 2 et SCHOLARIOS, IV, p. 343.

29. SCHOLARIOS, *La seule voie du salut*, III, p. 434 ; voir aussi SCHOLARIOS, I, p. xviii, n° 16, p. xxiii, n° 3, p. xxxvi, n° 15 : là encore, les titres sont de la main de Scholarios.

30. SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 231⁹⁻¹⁰ : ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Γενναδίου ἐλέω Θεοῦ πατριάρχης ἐν Κωνσταντινουπόλει τῶν ἀπάντων τῶν Χριστοῦ πενήτων. L'unique manuscrit contenant cette encyclique n'est pas autographe, mais la ressemblance de la titulature avec les précédentes plaide pour l'authenticité : voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. xxxix-xli.

patriarcale, plutôt que sa dimension plus officielle. À côté des raisons politiques qui pourraient expliquer cette prudence protocolaire³¹, le refus d'user du titre consacré est malgré tout un indice de la conception que Scholarios avait de sa fonction comme celle d'un pasteur en charge d'âmes.

Tous ces éléments convergent en réalité vers une figure précise, celle de l'évêque. Certes, le patriarche est aussi évêque de Constantinople, de sorte que la fonction pastorale fait naturellement partie de sa tâche : or il semble que ce soit cet aspect-là de sa charge que Scholarios cherche à privilégier. Le vocabulaire dont il use (πατήρ, μεσίτης) rappelle en effet des formules utilisées dans les actes patriarcaux à propos du métropolite, lequel doit être considéré par les fidèles comme un « pasteur, père, maître spirituel, médiateur et conciliateur vis-à-vis de Dieu »³². Plus probant encore est l'usage fréquent par Scholarios d'un autre terme qui n'est pas spécifiquement associé à la personne du patriarche, celui de « protecteur » (προστάτης) : Scholarios l'utilise à dessein de façon répétée pour désigner sa charge³³. Ce mot renvoie en réalité à deux notions distinctes, d'une part au fait de diriger ou d'être à la tête d'une institution, et d'autre part à la dimension protectrice associée à une telle fonction. Ainsi, à l'époque byzantine, le patriarche pouvait quelquefois être qualifié de προστατής, mais l'empereur lui aussi pouvait y prétendre³⁴. Surtout, dans la tradition patristique, ce mot s'applique en premier lieu aux évêques, qui sont collectivement les chefs de l'Église tout en étant chacun responsable d'un siège particulier³⁵. Ce terme fait donc écho

31. Selon T. Zèsès, le fait que Scholarios mette l'accent sur la « pauvreté » de l'Église et des orthodoxes résulte d'une stratégie d'humilité vis-à-vis du sultan : voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 196-198.

32. Cette formule est utilisée à deux reprises par le patriarche Jean Kalékas dans les années 1340 dans des actes de transfert de métropole : [...] οἰκείῳ ποιμένι καὶ πατρὶ καὶ διδασκάλῳ πνευματικῷ καὶ μεσίτῃ καὶ διαλλακτῇ τὰ πρὸς τὸν Θεόν (*Register des Patriarchats*, II, p. 206 et 316).

33. Les termes προστασία (« direction », « protection ») et προστατής (« dirigeant », « chef », « protecteur ») sont en effet récurrents : voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225⁸ (τὸ ἄχθος τῆς ἐκκλησιαστικῆς προστασίας), p. 225¹³ (οἱ τῆς ἡμῶν προστασίας ἐπιθυμήσαι δόξαντες), p. 225²³ (τοὺς συνόντας τῇ προστασίᾳ ταύτῃ κρημνούς), p. 228¹² (ἡ χρεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς προστασίας), p. 229³⁷ (ἐδεξάμεθα γὰρ οὐδὲ πρότερον θανάτου δέει τὴν προστασίαν). Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232¹¹⁻¹² (διὰ τῆς πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν ταύτης προστατὴν εὐλαβοῦς ὑποταγῆς) ; contrairement à ce qu'affirment A. Bakalopoulos (voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 148) et C. J. G. Turner (voir TURNER, *Career*, p. 445), il n'est nullement fait allusion au sultan dans cette dernière citation, mais bien au patriarche : voir *supra* chapitre II.3, note 47.

34. Le métropolite de Monembasie s'adresse ainsi au patriarche Isidore I^{er} en 1347 ou 1348 : [...] οἷς προστατὴν ἄριστον τῆς μητρὸς τῶν ἐκκλησιῶν τὴν σὴν ἀναδέειχεν ἀγίωτητα (*Register des Patriarchats*, II, p. 502) ; et le patriarche Isaïe fait lui-même état de sa prise de fonction en 1323 ou 1324 dans des termes similaires : τὴν προστασίαν τῆς τοιαύτης ἀγιοτάτης ἐκκλησίας ἐνεχειρίσθημεν (*Register des Patriarchats*, I, p. 408). Mais Jean XIII Glykys peut aussi, en 1315, désigner l'empereur par le même vocable : ὁ κράτιστος καὶ ἅγιός μου αὐτοκράτωρ, ὁ παρὰ Θεοῦ προστατὴς καὶ κραταῖος πρόμαχος καὶ ἐπὶ πᾶσι συνέριβος καὶ βοηθὸς διάτυρος καὶ φροντιστὴς ἀδιάλειπτος τῶν ἐκκλησιῶν αὐτοῦ (*ibid.*, p. 124). Et c'est exactement dans les mêmes termes que le patriarche Joseph II évoque l'empereur en 1422 : [...] τοῦ κρατίστου καὶ ἁγίου μου αὐτοκράτορος, τοῦ προστατοῦ καὶ προμάχου τῶν χριστιανῶν (LAURENT, *Préliminaires*, p. 32³⁴⁻³⁵).

35. Voir KAZHDAN, A., *Prostates*, dans *ODB*, 3, p. 1740-1741. C'est dans ce sens que Basile emploie le terme lorsqu'il décide de donner un évêque aux habitants de Satala : « je n'ai eu

aux précédents en ce qu'il ramène Scholarios au rang de simple pasteur en charge d'âmes exerçant une autorité directe sur ses fidèles³⁶.

Une Église sans empereur

Un tel choix sémantique ne procède certes pas du hasard, et le discours de Scholarios autour de la place relative que doivent occuper le patriarche, le clergé et les fidèles est trop construit pour n'avoir pas été mûrement réfléchi. Ce glissement perceptible de la figure du patriarche vers celle de l'évêque relève en fait d'une adaptation immédiate au contexte historique. Dans l'idéologie byzantine en effet, le patriarche peut très difficilement exister sans l'empereur³⁷. Encore en 1393, le patriarche Antoine IV le rappelait dans sa lettre au grand duc de Moscou, Basile, lorsqu'il affirmait avec vigueur : « il n'est pas possible pour les chrétiens d'avoir une Église et de ne pas avoir d'empereur. Car l'Empire et l'Église ont entre eux une grande union et communion, et il n'est pas possible de les séparer l'un de l'autre »³⁸. La disparition de l'État byzantin nécessite donc que le contenu même de la fonction de patriarche évolue. En se donnant comme modèle celui de l'évêque, Scholarios redonne une entière légitimité à l'institution qu'il dirige, l'inscrivant dans l'histoire de l'Église chrétienne en général, bien plus que dans une tradition politique particulière. De fait, l'idée qu'il ne s'agit pas d'une simple restauration à l'identique du patriarcat tel qu'il existait auparavant apparaît clairement dans les écrits tardifs de Scholarios : il s'y présente comme le véritable auteur, avec l'aide de Dieu, du rétablissement de l'Église, ou plutôt de cette « fondation à partir de rien »³⁹. Au-delà d'un apparent retour à la tradition byzantine,

qu'un seul but : parer votre Église de l'autorité (προστασία) d'un si grand homme et lui porter secours, puisqu'elle est désormais tombée sur les genoux pour avoir été longtemps privée de chef (ἀπροστασίας) » (BASILE, *Lettres*, II, éd. et trad. Y. COURTOTTE, Paris 1961, p. 3, Lettre 102).

36. Voir aussi MAZAL, *Prooimien*, p. 71 : le terme προστασία, lorsqu'il s'applique à un patriarche, est systématiquement associé à la notion de responsabilité pastorale, ποιμασία.

37. Rappelons que l'*Eisagogè* présentait l'empereur et le patriarche comme les deux éléments indispensables de l'État byzantin, l'orthodoxie ne pouvant se concevoir en dehors de la figure impériale : τῆς πολιτείας ἐκ μερῶν καὶ μορίων ἀναλόγως τῷ ἀνθρώπῳ συνισταμένης, τὰ μέγιστα καὶ ἀναγκαιότατα μέρη βασιλεὺς ἐστὶ καὶ πατριάρχης (ZÉROS, *Jus Graecoromanum*, II, p. 242). Sur les relations interdépendantes qui unissent le patriarche à l'empereur, voir GEANAKOPOLOS, *Church and State*, p. 381-403 ; HUSSEY, J., *The orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, p. 299-303 ; CONGOURDEAU, M.-H., *L'Église et les pouvoirs à Byzance : l'empereur et le patriarche*, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 609-627 ; DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 290-322.

38. Voir MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, II, p. 191 : οὐκ ἐνὶ δυνατόν εἰς τοὺς χριστιανοὺς ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ βασιλεῖα οὐκ ἔχειν. ἡ γὰρ βασιλεία καὶ ἡ ἐκκλησία πολλὰ ἐνὸς καὶ κοινωνίαν ἔχει, καὶ οὐκ ἐνὶ δυνατόν ἀπ' ἀλλήλων διαρρηθῆναι. Le texte intégral de cette lettre est édité dans MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, II, n° 447, p. 188-192 ; voir aussi *Regestes*, VI, n° 2931, p. 210-212 ; BARKER, J. W., *Manuel II Palaeologus (1391-1425) : a study in late Byzantine statesmanship*, New Brunswick (N.J.) 1969, p. 105-110.

39. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 292¹⁸⁻²⁰ : τὸ μὲν γὰρ ἰδρῦσαι τὸν θρόνον ἐκ τοῦ μηδενός καὶ ὅσα τῷ θρόνῳ συνέστιν, οὐδενὸς ἦν πλὴν ἡμῶν καὶ τῆς θεοθεν ἡμῖν δεδομένης παρασκευῆς. Il est remarquable que tous les verbes utilisés par Scholarios à propos de la restauration de l'Église, ἰδρῦσαι mais aussi καθίστασθαι et συνίστασθαι (voir *supra* note 1), signifient strictement « instituer, fonder », sans que soit exprimée l'idée du retour à une

l'enjeu était pour lui de créer une nouvelle institution, dont il a le premier défini les contours : Scholarios donne ici la preuve qu'il était tout à fait conscient du moment historique qu'il vivait, et qu'il le concevait comme un commencement⁴⁰.

Une telle prise de distance à l'égard du rôle traditionnel dévolu au patriarche relève assurément d'un changement profond et d'une rupture certaine avec les cadres antérieurs : or Scholarios se réclame en effet d'un autre héritage, encore plus ancien, celui des apôtres. Comme eux, à la suite de Jésus, il donne la priorité à l'encadrement des fidèles et se considère comme avant tout responsable du salut des âmes⁴¹. Il explicite et justifie cette position dans un texte daté de 1455, la *Lettre au moine Maxime Sophianos*⁴² : il s'y livre à un petit rappel de l'histoire de l'Église avant d'en tirer quelques enseignements quant à la situation dans laquelle elle se trouve désormais. Avant Constantin, explique-t-il, c'est-à-dire avant l'an 318 de notre ère, le christianisme se caractérisait par une simplicité totale, puisqu'il ne disposait pas encore d'une discipline précise en matière de liturgie, de vie monastique et de sacerdoce⁴³ ; c'est l'arrivée au pouvoir de l'empereur qui a permis que le christianisme devienne libre et qu'il se donne des règles précises, en particulier à l'occasion des conciles⁴⁴. Or, poursuit-il, « aujourd'hui le christianisme est semblable à celui d'avant Constantin : en effet nous n'avons aujourd'hui ni Empire, ni Église libre, ni expression libre, comme non plus alors »⁴⁵. Scholarios en conclut que le respect strict de la discipline ecclésiastique n'est plus de mise dans ces conditions, opinion sur laquelle on reviendra⁴⁶.

institution préexistante : c'est donc par commodité seulement que les historiens parlent de « restauration du patriarcat ».

40. À l'appui de cette interprétation, il faut relever l'étonnante expression employée par Agallianos pour désigner Scholarios lorsqu'il évoque dans son récit la restauration du patriarcat : il le qualifie en effet de « premier patriarche » : προχειρίζεται δ' οὖν πρῶτος πατριάρχης καὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος (AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁶⁵⁻²⁶⁶). Compte tenu de ce qui a été dit plus haut de la servilité d'Agallianos vis-à-vis de l'opinion que Scholarios voulait donner de lui-même, il n'est pas exclu que ce dernier soit le véritable auteur de cette formule.

41. Ces thèmes rappellent directement ceux qui forment la matière principale des *Constitutions apostoliques*, recueil de l'enseignement (διδασχὴ) des premiers apôtres.

42. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 198-206 et p. xi-xiii. Voir aussi KARIOTOGLOU, *Problemstellung*, p. 165-167 ; ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 311-313. Pour la datation, voir *infra* chapitre III.2, note 150.

43. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 203⁹⁻¹³ : ἡ λεπτολογία τῆς εὐταξίας ἐν τοῖς μυστηρίοις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῇ ἀρχιερωσύνῃ καὶ τοῖς θυσίαις καὶ ταῖς ψαλμοδίαῖς καὶ ταῖς ἑορταῖς καὶ τῇ μοναχικῇ πολιτείᾳ καὶ ἐν πᾶσιν ἀπλῶς οὐκ ἦν ἀπ' ἀρχῆς τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν. Et *ibid.*, p. 203¹⁷⁻¹⁹ : πρὸ δὲ τοῦ μεγάλου βασιλέως Κωνσταντίνου χρόνους τριακοσίοις καὶ ὀκτωκαίδεκα ἀπὸ τῆς οἰκονομίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ἀπλότητα εἶχεν ἐν πᾶσιν ὁ χριστιανισμὸς καὶ οὐ ποικιλίαν τοσαύτην. Je n'ai pas pu élucider la raison pour laquelle Scholarios donne la date de 318, qui ne correspond à rien de marquant dans l'histoire de l'Église.

44. Voir *ibid.*, p. 203¹³⁻¹⁴ : ἤρξατο γὰρ ἀπὸ τῶν καιρῶν τοῦ μεγάλου βασιλέως Κωνσταντίνου, ἐξότου καὶ αἱ οἰκουμενικαὶ ἤρξαντο σύνοδοι. *Ibid.*, p. 203¹⁵⁻¹⁷ : ἡ ἐλευθερία καὶ παρρησία τοῦ χριστιανισμοῦ, τοῦ χρόνου προβαίνοντος, τὴν τοιαύτην λεπτολογίαν ἐπλήρωσε.

45. *Ibid.*, p. 203²⁷⁻²⁹ : καὶ νῦν ὁ χριστιανισμὸς ὁμοίος ἐστὶ τῷ πρὸ τοῦ Κωνσταντίνου οὔτε γὰρ βασιλείαν ἔχομεν νῦν, οὔτε Ἐκκλησίαν ἐλευθέραν, οὔτε παρρησίαν, ὥς οὐδὲ τότε.

46. Voir *infra* chapitre III.2.

Cette analyse historique est très claire et ne manque pas de pertinence : en l'absence définitive d'un empereur orthodoxe, à qui reviendrait la fonction de défenseur et de protecteur des chrétiens, il est nécessaire de penser tout autrement le nouveau statut de l'Église. Sans empereur désormais, le patriarche ne peut plus assumer le rôle qui lui avait été assigné par les canonistes byzantins⁴⁷. Du fait de la disparition de l'Empire, Scholarios se considère comme le chef d'une Église captive, soumise à une autorité étrangère ; il a pleinement conscience de ce que, sur les anciennes terres byzantines, le christianisme n'est plus religion officielle, comme il le souligne en mentionnant l'absence d'« expression libre » (παρρησία). Privé de tout appui séculier, le patriarche de Constantinople doit prendre acte de la séparation désormais complète entre le domaine de l'action politique et celui des œuvres spirituelles, auquel il doit se cantonner.

À cette conscience des changements historiques qui conditionnent son action, Scholarios ajoute le désir de réaliser la société chrétienne idéale : l'idée qui l'anime en premier lieu est donc le retour au modèle de l'Église primitive. La référence au temps des premiers chrétiens est constante sous sa plume, et il est évident que ce retour aux origines lui apparaît comme une possibilité de régénération du christianisme. La description qu'il donne de cette époque, dans le même passage de la *Lettre au moine Maxime Sophianos*, relève d'une vision totalement imaginaire d'un supposé âge d'or des premiers siècles : en ce temps-là, raconte-t-il, des milliers d'hommes mouraient chaque jour au nom de Jésus, et le sang qu'ils versaient faisait chaque jour progresser le christianisme ; nombreux étaient ceux qui se faisaient baptiser pour aller ensuite au martyre⁴⁸. Le terme le plus important de ces quelques phrases est certainement καρπὸν, le « fruit » que Jésus obtenait grâce à sa prédication devant les hommes de son temps. Scholarios, qui se veut lui aussi chef d'une communauté de croyants convaincus, pousse l'identification au modèle apostolique jusqu'à se considérer lui-même comme un nouveau Paul⁴⁹, apôtre missionnaire qui verra lui aussi sa parole porter un fruit⁵⁰. Mais c'est bien sûr une position intenable, car la situation réelle à laquelle est confronté Scholarios n'a que peu à voir avec ce rêve prosélyte : le patriarcat restauré, doté par le sultan de droits importants, est un lieu de pouvoir et de rivalités internes, tandis que la population grecque, bouleversée par la conquête ottomane, cherche bien plus à faire face à ses difficultés immédiates qu'à se conformer aux volontés de Dieu.

47. Voir *supra* note 37.

48. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 203¹⁹⁻²⁶ : ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀπλότῃ εἶχεν ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς πλείονα καρπὸν ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθνησκον γὰρ διὰ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ἑκατοντάδες καὶ χιλιάδες καὶ μυριάδες ἀνθρώπων ὑπὲρ ἀριθμὸν, καὶ προέκοπτε καθ' ἑκάστην ὁ χριστιανισμὸς διὰ τὰ αἵματα τῶν ἀλεπολογητῶν χριστιανῶν, καὶ ὁ οὐράνιος τόπος ἐπληροῦτο τῶν ἀπὸ γῆς ἀγγέλων· ὁμοῦ τε γὰρ ἐβαπτίζοντο οἱ πλείους καὶ ἀπῆγον εἰς τὸ μαρτύριον ἢ αὐτόκλητοι, ἢ ὑπὸ ἄλλων προδιδόμενοι.

49. Voir aussi *supra* chapitre I.1.

50. On trouve une trace d'une telle ambition chez Scholarios dans l'amertume avec laquelle il fait état de son échec : ὀλίγα ἡδυνήθημεν καρποφορῆσαι (SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232¹⁷) ; et *ibid.*, p. 232²⁰⁻²¹ : [...] διὰ τὸ μὴ ὄρῶν ἐν αὐτοῖς ἀξίαν τῶν ἡμετέρων πόνων καρποφορίαν.

Même si elle est illusoire, cette volonté de retour à un christianisme primitif procède d'une adaptation quasi-immédiate aux nouvelles conditions introduites par la chute de Constantinople. Le nécessaire changement de paradigme est non seulement compris, mais justifié par Scholarios. Sous l'apparence d'un parfait conservatisme formel, l'institution patriarcale change de contenu pour devenir le lieu du pouvoir direct et exclusif du chef religieux sur la population. De cette façon, Scholarios commence à donner forme aux rêves d'indépendance du patriarche que nourrissaient certains théologiens du xv^e siècle, exaspérés par l'influence, à leurs yeux excessive, de l'empereur sur les affaires ecclésiastiques⁵¹. C'est sans aucun doute une nouvelle idéologie qui s'élabore en 1454, en rupture avec le modèle bicéphale antérieur, en rupture aussi avec une conception très politisée de la vie religieuse, sous l'influence de la question de l'Union avec Rome notamment : après avoir été l'un des principaux protagonistes de ces conflits politico-religieux, Scholarios, prétendant sans doute en avoir fini avec une approche aussi terrestre de la foi, se réclame exclusivement de son autorité spirituelle sur les fidèles qui lui sont confiés, pour revenir ainsi à la tradition chrétienne la plus ancienne et la plus pure.

Cet examen des conditions dans lesquelles Scholarios a occupé la fonction suprême de chef de l'Église permet finalement d'évaluer le pouvoir réel que le patriarche était en mesure d'exercer. Vis-à-vis de l'administration ottomane, Scholarios, de même que tous les orthodoxes, reste un sujet de statut inférieur ; par principe, son autorité en tant que patriarche ne lui permet jamais de triompher de celle des conquérants, et il ne peut s'opposer à d'éventuels abus qu'en faisant appel au sultan lui-même, en vertu de la position officielle que celui-ci lui a reconnue et de la protection qu'il lui accorde. Or, de ce point de vue, la dépendance personnelle que Scholarios conserve à l'égard de Mehmed II l'affaiblit encore un peu plus : le sultan, sans même user d'arbitraire, est fondé à contrôler tous les faits et gestes de Scholarios et à obtenir de lui une pleine et entière obéissance. Il faut donc corriger l'image transmise par l'historiographie ancienne, selon laquelle le sultan aurait délégué une part de son autorité au patriarcat orthodoxe restauré, en accordant à cette institution une relative autonomie : en 1454 au moins, le patriarche est bel et bien l'homme du sultan, et l'Église, loin de constituer un isolat au sein de l'administration ottomane, y est complètement incorporée.

Vis-à-vis de ses coreligionnaires en revanche, la position qu'occupe Scholarios garde non seulement un prestige certain, mais elle lui donne même une relative capacité d'action. Au lendemain de la chute de Constantinople, le dirigeant de l'Église orthodoxe apparaît tout naturellement comme le seul chef que peut encore se reconnaître la communauté chrétienne : il se pose en figure tutélaire autour de laquelle les Grecs peuvent se rassembler, de sorte que son

51. Syméon de Thessalonique et Syropoulos notamment s'insurgeaient devant les ingérences de l'empereur : voir STÉPHANIDÈS, B., 'Ο ἀκράϊος σταθμὸς τῆς ἐξελίξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ (1416-1439), *Ἐπετηρὶς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 23, 1953, p. 27-40 ; LAURENT, V., Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380/82, *Revue des études byzantines* 13, 1955, p. 5-20.

influence morale est loin d'être négligeable. Scholarios en a tout à fait conscience et tente d'obtenir des fidèles qu'ils se soumettent au nouvel ordre institué par la conquête ottomane, en arguant de ce que l'Église et la foi chrétienne y sont préservées et en présentant ces dernières comme l'intérêt supérieur de tous. Scholarios se retrouve aussi à la tête de l'institution ecclésiastique telle qu'elle existait à l'époque byzantine : il est donc censé diriger toute une hiérarchie de métropolites et d'évêques, à laquelle s'ajoute l'administration patriarcale elle-même ; mais ce contrôle, très relatif en dehors du diocèse de Constantinople, reste toujours soumis à l'approbation des Ottomans.

De façon globale, la charge patriarcale conserve donc les apparences d'une certaine puissance, tout en étant, pour l'essentiel, privée des moyens de l'exercer. Le patriarche peut encore prêcher la bonne parole et diffuser de cette façon certaines de ses opinions ; mais la situation est très difficile pour lui, dans la mesure où il reste dépendant du bon vouloir du sultan : or ce dernier attend de lui qu'il serve ses propres intérêts.

Chapitre III

DE LA THÉORIE À L'ACTION : DEUX ANNÉES À LA TÊTE DU PATRIARCAT

La haute idée que se faisait Scholarios de la mission qui lui avait été confiée s'est très vite heurtée aux difficultés liées à l'exercice réel du pouvoir. Scholarios reste patriarche pendant un peu plus de deux ans, du 6 janvier 1454 jusqu'au début de 1456, dans des conditions certainement pénibles, puisqu'il se propose déjà de démissionner dès la deuxième moitié de l'année 1454. Il conserve néanmoins ses fonctions pendant encore un an et demi et tente, durant cette période, de mettre en œuvre la politique religieuse qu'il a définie, qui consiste à rassembler tous les orthodoxes autour de leur commune foi chrétienne sous l'égide de leur chef spirituel.

Son action en tant que patriarche s'inscrit dans le contexte très particulier des lendemains de la chute de Constantinople, où les conséquences de la catastrophe se font très lourdement sentir : sur le plan moral d'abord, puisque les Grecs sont confrontés à la disparition de l'Empire ; sur le plan matériel ensuite, dans la mesure où la ville a été pillée et que ses habitants ont presque tous été faits prisonniers, s'ils ne s'étaient déjà enfuis. Ces communautés disloquées et coupées de leur environnement traditionnel peuvent facilement être tentées de passer à l'islam de l'occupant, et l'une des principales tâches de Scholarios consiste à les en dissuader. Mais le nouveau patriarche se heurte aussi à des problèmes internes à l'Église, notamment à cause de la corruption du clergé, dont il dénonçait dès avant 1453 les pratiques simoniaques. D'autre part, il doit tenter de mettre un terme aux conflits hérités de la période antérieure : si l'Union des Églises est de fait périmée avec la conquête ottomane, tous les anciens unionistes ne disparaissent pas aussitôt de l'Empire, et Scholarios est donc amené à statuer sur leur cas. Son autre souci majeur porte sur le risque d'une résurgence du paganisme : hostile aux idées de Pléthon depuis les années 1440, Scholarios use de ses prérogatives de patriarche pour contrer l'influence des thèses polythéistes du philosophe de Mistra.

En chef pragmatique, Scholarios donne l'impression de traiter tous ces dangers l'un après l'autre, selon leur degré d'urgence. Il commence donc par fournir à ses compatriotes une explication des événements récents suffisamment convaincante pour justifier la nouvelle situation politique dans laquelle ils se trouvent : ses divers discours sur la chute de Constantinople revêtent une évidente fonction didactique et visent à donner de ce « malheur commun » une interprétation officielle, fondée sur l'idée que la conquête ottomane résulte de la volonté divine.

Malgré le peu d'informations données par les sources, les autres aspects de sa politique à la tête de l'Église se laissent entrevoir : à l'égard des manquements des fidèles comme du clergé, Scholarios adopte une position relativement souple, inspirée par un esprit d'accommodement et d'adaptation aux circonstances, traditionnellement connu à Byzance sous le nom d'économie. Il ne se montre intransigeant qu'en une seule occasion, lorsqu'il doit décider du devenir du manuscrit des *Lois* de Pléthon et qu'il choisit de le condamner aux flammes. Le bilan global de son patriarcat ne peut être évalué qu'à l'aune des efforts que nécessitait alors la réorganisation de l'Église, comme l'ont souligné tous les historiens de cette période ; Scholarios pour sa part se montre particulièrement critique et amer quant à l'efficacité de son action.

1. LES ENSEIGNEMENTS DE LA CHUTE DE CONSTANTINOPE

Scholarios a beaucoup écrit sur la chute de Constantinople, évoquant jusqu'à la fin de sa vie le chagrin que la disparition de la Ville lui avait causé. On n'entreprendra pas ici l'examen détaillé du récit qu'il fait de l'événement, même si un tel travail présente un intérêt tout à fait certain pour mieux appréhender la complexité de sa pensée¹ ; dans le cadre de cette étude, centrée sur le personnage public de Scholarios, on s'en tiendra à l'interprétation qu'il donne des faits à titre officiel, pendant la période où il est patriarche. Deux œuvres de 1454 permettent d'en juger, à commencer par la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454), qui porte précisément sur le thème de la chute de la ville et qui sert en général de source principale sur ce sujet ; mais il existe aussi un texte plus marginal et souvent négligé, la *Prière publique du patriarche Gennade après sa messe* (1454)². Ce dernier écrit peut sans difficulté être daté de la première moitié de 1454 grâce à la note placée en tête du texte, qui précise : « cette prière, il la lisait au peuple pendant son patriarcat, après sa célébration de la liturgie, dans l'église des apôtres »³ ; or il est bien attesté que le siège initial du patriarcat restauré était justement l'église des Saints-Apôtres, jusqu'à ce qu'il soit transféré au monastère de la Pammakaristos, au plus tard au début de l'automne 1454⁴. Cette prière présente donc le double avantage d'être l'un des premiers textes connus de Scholarios postérieurs au 29 mai 1453 et l'un des seuls qui soient destinés directement aux fidèles, et non à quelques amis choisis. Dans la mesure où il propose

1. Plusieurs historiens ont déjà traité de cette question de façon globale : voir DIAMANTOPOULOS, *Γεννάδιος ὁ Σχολάριος*, p. 285-308 ; TURNER, *Pages*, p. 365-373 ; ANGÉLOU, *Σχολάριος καὶ ἡ Ἀλωση*, p. 99-133 ; VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 88-111 ; TURNER, *First patriarchate*, p. 25-38 ; LIVANOS, *Greek tradition*, p. 95-127.

2. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 352-355 et p. xxii-xxiii. Voir aussi l'introduction que donne N. Kalogéras à sa propre édition de cette prière dans ZIGABENOS, E., *Ἑρμηνεία εἰς τὰς ΙΔ' ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς Ζ' καθολικάς*, I, éd. N. KALOGÉRAS, Athènes 1887, p. κθ' -κς'. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 352.

3. SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 352²⁻³ : ταύτην τὴν εὐχὴν ἐν τῇ πατριαρχείᾳ αὐτοῦ ὑπανεγίνωσκε τῷ λαῷ, μετὰ τὴν λειτουργίαν αὐτοῦ, ἐν τῷ ναῷ τῶν ἀποστόλων.

4. Voir *supra* chapitre II.2, note 50.

une interprétation autorisée de la prise de Constantinople, il constitue une source de premier ordre dans l'optique de la présente étude.

L'explication par la punition divine

La *Prière publique* est un texte fortement inspiré du modèle biblique, plus précisément de l'Ancien Testament, puisque la majorité des citations scripturaires sont extraites du *Psauteur*. Le *Psaume* 43⁵ sert de fondement à la première partie du discours, celle où Scholarios évoque la chute de Constantinople en actualisant implicitement les termes du psalmiste, qui se lamentait quant à lui sur les malheurs d'Israël, peut-être sur la chute de Jérusalem en 587 avant J.-C.⁶. Le texte de Scholarios se calque sur le style du *Psaume*, jusqu'à en donner parfois des citations littérales.

Cette *Prière* se divise en deux parties, la première consistant en une ébauche d'explication des événements récents, tandis que la seconde propose aux fidèles la voie de l'expiation. Après avoir commencé par une invocation à Dieu accompagnée d'une profession de foi orthodoxe, Scholarios rappelle la bonté que le Seigneur a toujours manifestée à l'égard de son peuple, les Hébreux, puis envers les Byzantins, « leurs enfants », qu'il a de nombreuses fois sauvés de leurs ennemis⁷. Le contraste entre ce passé heureux et la situation présente est particulièrement fort, puisque cette fois-ci Dieu leur a refusé son aide et les a « couverts de honte »⁸. Après une rapide description de ce à quoi sont désormais réduits ses compatriotes, c'est-à-dire à susciter « l'opprobre et la raillerie » dans le monde entier⁹, Scholarios s'interroge sur ce qui a conduit le Seigneur à déchaîner ainsi sa colère sur eux¹⁰. Il fournit aussitôt la réponse. Comme les Byzantins l'ont compris eux-mêmes « trop tard »¹¹, ce sont leurs propres fautes qui sont la cause de leur malheur : fautes à l'égard de Dieu lui-même, qu'ils n'adoraient et ne respectaient plus, fautes envers eux-mêmes, lorsqu'ils se sont livrés à leurs passions charnelles ou à leur cupidité, fautes envers leur prochain, qu'ils ont trahi¹². Tous sont coupables, les pasteurs de l'Église pour avoir trompé le peuple¹³, les chefs

5. Voir Ps 43 (44 selon le texte massorétique).

6. Le débat sur l'époque à laquelle ce psaume fait référence n'est pas tranché : il peut aussi bien s'agir de la chute de Jérusalem que d'une défaite ultérieure : voir JACQUET, L., *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, II, Paris 1977, p. 25-26. Mais plus encore que les événements historiques qui l'ont inspiré, il serait utile de connaître l'exégèse que les théologiens byzantins proposaient de ce psaume.

7. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 352⁴-353⁹ ; voir en particulier *ibid.*, p. 353⁵⁻⁶ : ὁμοίως καὶ ἡμᾶς τοὺς παῖδας αὐτῶν ποσάκις ἔσωσας ἐκ τῶν θλιψάντων ἡμᾶς [...]. Voir le parallèle avec Ps 43, 8.

8. SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹⁰ : ἀλλὰ νῦν, Κύριε, εἰς τέλος ἀπώσω καὶ κατήσχυνας. Voir Ps 43, 10.

9. SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹³⁻¹⁵ : ὄνειδος προκειμένα οὐ γέιτοσι μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις. Μυκτηρισμὸς καὶ χλευασμὸς τοῖς κύκλῳ ἡμῶν ἐγενόμεθα. Voir Ps 43, 14 et Ps 78, 4.

10. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹⁶⁻¹⁷ : καὶ ἵνα τί, Κύριε, ταῦτα συνεχώρησας ἐφ' ἡμῶν ; ἵνα τί ὁ θυμὸς σου ἐφ' ἡμᾶς ἐξεκαύθη ;

11. *Ibid.*, p. 353¹⁷ : ὧς ἐπέγνωνμεν.

12. Voir *ibid.*, p. 353¹⁷⁻³⁵.

13. Voir *ibid.*, p. 353³⁶⁻³⁷ : οἱ ποιμένες ἡπατῶμεν τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ.

laïcs pour n'avoir pas obéi aux lois divines¹⁴, et Scholarios s'associe lui-même aux uns et aux autres, ne s'exonérant à aucun moment de sa propre responsabilité. Face à une telle décadence morale, Dieu s'est certes montré patient, mais c'est leur propre impiété qui les a définitivement perdus¹⁵. Au nom de son peuple, Scholarios reconnaît maintenant qu'ils ont ensemble offensé Dieu par leurs péchés, à tel point que celui-ci ne pouvait que se détourner lorsqu'ils l'ont prié¹⁶ : leur sort présent correspond donc à un « jugement véritable » du Seigneur¹⁷.

Après cette explication du sens qu'il faut donner à la récente catastrophe, Scholarios en vient à l'attitude que doivent désormais adopter les Grecs : il la présente en partie sur un mode descriptif, comme si leur comportement était déjà tel, mais il est évident qu'il s'agit bien plutôt d'injonctions adressées à l'assemblée qui l'écoute. Il affirme donc que les fidèles se tournent maintenant tout entiers vers Dieu et acceptent leur punition, qui consiste à être privés de leur « héritage ici-bas » pour ne pas hypothéquer leur « véritable héritage à venir »¹⁸ ; ils reconnaissent aussi la vanité des espoirs qu'ils ont pu placer dans les hommes au lieu de les placer en Dieu¹⁹. Remplis de honte, ils implorent maintenant le pardon pour leurs péchés, se repentent et font appel à la pitié divine en demandant grâce pour que leurs malheurs cessent ; leur seul horizon désormais sera la « patrie éternelle », qui vaut toutes les souffrances²⁰.

Dans ce texte, Scholarios se range clairement à une interprétation religieuse de la chute de Constantinople : Dieu a abandonné les Byzantins à leurs ennemis dans le but de les corriger, et sa sentence est absolument juste. En substance, cette vision des choses ne présente guère d'originalité : elle est tout à fait traditionnelle, typique d'un moine, et trouverait son équivalent aussi bien chez Grégoire Palamas au XIV^e siècle que chez Joseph Bryennios ou chez Syméon de Thessalonique au début du XV^e siècle²¹ ; c'est d'ailleurs le même type d'interprétation qui est donné de la peste à la même période, cet autre fléau divin²². Le thème de la correction ou éducation divine (παιδεία) est en effet caractéristique

14. Voir *ibid.*, p. 353³⁷⁻³⁸ : οἱ ἄρχοντες ἡπειθοῦμεν τοῖς νόμοις σου. Ici comme dans la citation précédente, il faut remarquer l'emploi de la première personne du pluriel.

15. Voir *ibid.*, p. 354³⁻¹².

16. Voir *ibid.*, p. 354¹³⁻²¹.

17. *Ibid.*, p. 354²²⁻²³ : δίκαιος εἶ ἐπὶ πάνσιν, οἷς ἐποίησας ἡμῖν. Καὶ πάντα ὅσα ἐποίησας ἡμῖν, ἐν ἀληθινῇ κρίσει ἐποίησας. Voir Od 7, 31.

18. SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 354²⁷⁻²⁹ : νῦν ἐπιγινώσκομέν σε Πατέρα, ὅτι δικαίως ἐξέσωσας ἡμᾶς τῆς ἐνταῦθα κληρονομίας ἡμῶν, ἵνα σωφρονισθέντες μὴ ζημωθῶμεν τὴν ἀληθινὴν κληρονομίαν ἡμῶν τὴν μέλλουσαν. La notion de perte de l'« héritage » se retrouve dans le *Psaume* 78 : ἤλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου (Ps 78, 1).

19. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 354³²⁻³³ : νῦν ἐπιγινώσκομέν σου τὴν δύναμιν, ματαιωθέντες ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις ἐλπίσιν.

20. *Ibid.*, p. 355³⁻³⁷ ; voir en particulier *ibid.*, p. 355²⁸⁻³⁰ : εἰ μέλλομεν τῆς πατρίδος ἐπιτυγχάνειν τῆς αἰδίου, οὐδὲν ἡμᾶς λυπήσει τὰ πάθη τῆς παρούσας.

21. Voir notamment ZORAS, G., Orientations idéologiques et politiques avant et après la chute de Constantinople, dans 1453-1953. *Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople*, Athènes 1953, p. 103-123, ici p. 108-110 ; VRYONIS, *Decline*, p. 418-420 ; PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 94-95 ; ARGYRIOU, A., Attitude de quelques intellectuels de Thessalonique face à l'islam, *Byzantinische Forschungen* 29, 2007, p. 15-32.

22. Voir CONGOURDEAU, M.-H., La peste noire à Constantinople de 1348 à 1466, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11/2, 1999, p. 377-389, ici p. 383-387.

de la philosophie de l'histoire émanant des milieux monastiques²³. C'est une notion biblique qui peut aller jusqu'à prendre le sens de châtement²⁴, mais qui conserve d'habitude cependant une dimension positive : une punition est infligée par Dieu afin que les fidèles réforment leur vie, et s'ils comprennent le sens du châtement auquel ils sont soumis et que leur moralité et leur piété s'améliorent, ils en seront récompensés par le retour à la prospérité et au bonheur dans leur vie terrestre. C. J. G. Turner qualifie de naïve cette conception de l'histoire, en ce qu'elle articule avec une certaine facilité la notion de repentir à l'égard des fautes passées avec une confiance renouvelée en une providence divine qui soutient les entreprises des bons croyants.

Cette vision des choses n'est qu'en partie celle de Scholarios : lui aussi conçoit la παιδεία comme une sanction infligée par Dieu à son peuple, les Hébreux jadis, les Byzantins aujourd'hui²⁵, mais il n'en tire pas des conséquences aussi optimistes que les autres penseurs byzantins. Dans sa prédication, il cherche d'abord à faire en sorte que les fidèles reconnaissent leurs fautes et se rallient à son interprétation des causes de leur infortune. Scholarios met par exemple l'accent sur la honte que ressentent les vaincus, plus que sur leur douleur : l'idée qu'ils sont la risée de tous est caractéristique de sa lecture religieuse des événements et ne correspond absolument pas à la réalité, puisque, au contraire, des manifestations d'affliction ont suivi l'annonce de la chute de Constantinople dans tout le monde chrétien²⁶. Scholarios en reste cependant à une formulation biblique de la défaite, en suivant littéralement le *Psaume* dont il s'inspire, ce qui lui permet de se détacher des circonstances particulières dans lesquelles il se trouve et d'attribuer à Dieu la volonté d'humilier ses enfants : c'est là une manière de faire accepter à son auditoire l'idée qu'ils ont collectivement offensé le Seigneur et qu'ils reçoivent maintenant une juste correction divine, les Turcs n'étant que l'instrument du Très-Haut pour les punir.

Les fautes reprochées aux Grecs sont exactement celles que commettaient déjà les Hébreux, puisqu'elles sont presque toutes exprimées dans les termes des divers psaumes cités ; cependant le choix de Scholarios n'est pas neutre, et il réussit à retrouver dans l'Écriture des accusations qui peuvent s'appliquer aussi à la société de son temps²⁷. Dans le cadre de la forme archaïque choisie, aucune allusion directe ne peut être faite ici à l'Union des Églises comme l'origine éventuelle de la colère divine. Seuls les vains « espoirs humains » sont dénoncés²⁸, c'est-à-

23. Voir TURNER, *Pages*, p. 364 et 368.

24. Mais d'autres termes existent en grec pour désigner strictement le châtement divin, tels κόλασις ou τιμωρία.

25. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹⁷ (παιδευθέντες) ; *ibid.*, p. 354³⁴ (ἐπαιδευθήμεν) ; *ibid.*, p. 355⁴ (παιδεύεις). Voir l'analyse que propose C. J. G. Turner de cette notion dans l'œuvre de Scholarios (TURNER, *Pages*, p. 368-369).

26. Voir les diverses lamentations ou thrènes rassemblés par A. Pertusi : PERTUSI, *Caduta*, II ; PERTUSI, A., *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, ed. postuma a cura di A. CARILE, Bologne 1983 ; voir aussi ZORAS, G., *Περὶ τὴν ἀλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, Athènes 1959.

27. Voir, par exemple, la mise en cause du prêt à intérêt, dont la formulation est inspirée du *Psaume* 14, mais qui trouve à l'évidence un écho dans le monde contemporain de Scholarios : τὸ ἀργύριον ἡμῶν ἐπὶ τόκῳ παρέρχεται (SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353³²⁻³³). Le *Psaume* dit : τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ (Ps 14, 5).

28. Voir *supra* note 19.

laïcs pour n'avoir pas obéi aux lois divines¹⁴, et Scholarios s'associe lui-même aux uns et aux autres, ne s'exonérant à aucun moment de sa propre responsabilité. Face à une telle décadence morale, Dieu s'est certes montré patient, mais c'est leur propre impiété qui les a définitivement perdus¹⁵. Au nom de son peuple, Scholarios reconnaît maintenant qu'ils ont ensemble offensé Dieu par leurs péchés, à tel point que celui-ci ne pouvait que se détourner lorsqu'ils l'ont prié¹⁶: leur sort présent correspond donc à un « jugement véritable » du Seigneur¹⁷.

Après cette explication du sens qu'il faut donner à la récente catastrophe, Scholarios en vient à l'attitude que doivent désormais adopter les Grecs: il la présente en partie sur un mode descriptif, comme si leur comportement était déjà tel, mais il est évident qu'il s'agit bien plutôt d'injonctions adressées à l'assemblée qui l'écoute. Il affirme donc que les fidèles se tournent maintenant tout entiers vers Dieu et acceptent leur punition, qui consiste à être privés de leur « héritage ici-bas » pour ne pas hypothéquer leur « véritable héritage à venir »¹⁸; ils reconnaissent aussi la vanité des espoirs qu'ils ont pu placer dans les hommes au lieu de les placer en Dieu¹⁹. Remplis de honte, ils implorent maintenant le pardon pour leurs péchés, se repentent et font appel à la pitié divine en demandant grâce pour que leurs malheurs cessent; leur seul horizon désormais sera la « patrie éternelle », qui vaut toutes les souffrances²⁰.

Dans ce texte, Scholarios se range clairement à une interprétation religieuse de la chute de Constantinople: Dieu a abandonné les Byzantins à leurs ennemis dans le but de les corriger, et sa sentence est absolument juste. En substance, cette vision des choses ne présente guère d'originalité: elle est tout à fait traditionnelle, typique d'un moine, et trouverait son équivalent aussi bien chez Grégoire Palamas au XIV^e siècle que chez Joseph Bryennios ou chez Syméon de Thessalonique au début du XV^e siècle²¹; c'est d'ailleurs le même type d'interprétation qui est donné de la peste à la même période, cet autre fléau divin²². Le thème de la correction ou éducation divine (παιδεία) est en effet caractéristique

14. Voir *ibid.*, p. 353³⁷⁻³⁸: οἱ ἄρχοντες ἡπειθοῦμεν τοῖς νόμοις σου. Ici comme dans la citation précédente, il faut remarquer l'emploi de la première personne du pluriel.

15. Voir *ibid.*, p. 354³⁻¹².

16. Voir *ibid.*, p. 354¹³⁻²¹.

17. *Ibid.*, p. 354²²⁻²³: δίκαιος εἰ ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐποίησας ἡμῖν. Καὶ πάντα ὅσα ἐποίησας ἡμῖν, ἐν ἀληθινῇ κρίσει ἐποίησας. Voir Od 7, 31.

18. SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 354²⁷⁻²⁹: νῦν ἐπιγινώσκομέν σε Πατέρα, ὅτι δικαίως ἐξέωσας ἡμᾶς τῆς ἐνταῦθα κληρονομίας ἡμῶν, ἵνα σωφρονισθέντες μὴ ζημωθῶμεν τὴν ἀληθινὴν κληρονομίαν ἡμῶν τὴν μέλλουσάν. La notion de perte de l'« héritage » se retrouve dans le *Psaume* 78: ἦλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου (Ps 78, 1).

19. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 354³²⁻³³: νῦν ἐπιγινώσκομέν σου τὴν δύναμιν, ματαιωθέντες ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις ἐλπίσιν.

20. *Ibid.*, p. 355³⁵⁻³⁷; voir en particulier *ibid.*, p. 355²⁸⁻³⁰: εἰ μέλλομεν τῆς πατρίδος ἐπιτυχάνειν τῆς αἰδίου, οὐδὲν ἡμᾶς λυπήσει τὰ πάθη τῆς παροικίας.

21. Voir notamment ZORAS, G., Orientations idéologiques et politiques avant et après la chute de Constantinople, dans 1453-1953. *Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople*, Athènes 1953, p. 103-123, ici p. 108-110; VRYONIS, *Decline*, p. 418-420; PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 94-95; ARGYRIOU, A., Attitude de quelques intellectuels de Thessalonique face à l'islam, *Byzantinische Forschungen* 29, 2007, p. 15-32.

22. Voir CONGOURDEAU, M.-H., La peste noire à Constantinople de 1348 à 1466, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11/2, 1999, p. 377-389, ici p. 383-387.

de la philosophie de l'histoire émanant des milieux monastiques²³. C'est une notion biblique qui peut aller jusqu'à prendre le sens de châtement²⁴, mais qui conserve d'habitude cependant une dimension positive: une punition est infligée par Dieu afin que les fidèles réforment leur vie, et s'ils comprennent le sens du châtement auquel ils sont soumis et que leur moralité et leur piété s'améliorent, ils en seront récompensés par le retour à la prospérité et au bonheur dans leur vie terrestre. C. J. G. Turner qualifie de naïve cette conception de l'histoire, en ce qu'elle articule avec une certaine facilité la notion de repentir à l'égard des fautes passées avec une confiance renouvelée en une providence divine qui soutient les entreprises des bons croyants.

Cette vision des choses n'est qu'en partie celle de Scholarios: lui aussi conçoit la παιδεία comme une sanction infligée par Dieu à son peuple, les Hébreux jadis, les Byzantins aujourd'hui²⁵, mais il n'en tire pas des conséquences aussi optimistes que les autres penseurs byzantins. Dans sa prédication, il cherche d'abord à faire en sorte que les fidèles reconnaissent leurs fautes et se rallient à son interprétation des causes de leur infortune. Scholarios met par exemple l'accent sur la honte que ressentent les vaincus, plus que sur leur douleur: l'idée qu'ils sont la risée de tous est caractéristique de sa lecture religieuse des événements et ne correspond absolument pas à la réalité, puisque, au contraire, des manifestations d'affliction ont suivi l'annonce de la chute de Constantinople dans tout le monde chrétien²⁶. Scholarios en reste cependant à une formulation biblique de la défaite, en suivant littéralement le *Psaume* dont il s'inspire, ce qui lui permet de se détacher des circonstances particulières dans lesquelles il se trouve et d'attribuer à Dieu la volonté d'humilier ses enfants: c'est là une manière de faire accepter à son auditoire l'idée qu'ils ont collectivement offensé le Seigneur et qu'ils reçoivent maintenant une juste correction divine, les Turcs n'étant que l'instrument du Très-Haut pour les punir.

Les fautes reprochées aux Grecs sont exactement celles que commettaient déjà les Hébreux, puisqu'elles sont presque toutes exprimées dans les termes des divers psaumes cités; cependant le choix de Scholarios n'est pas neutre, et il réussit à retrouver dans l'Écriture des accusations qui peuvent s'appliquer aussi à la société de son temps²⁷. Dans le cadre de la forme archaïque choisie, aucune allusion directe ne peut être faite ici à l'Union des Églises comme l'origine éventuelle de la colère divine. Seuls les vains « espoirs humains » sont dénoncés²⁸, c'est-à-

23. Voir TURNER, *Pages*, p. 364 et 368.

24. Mais d'autres termes existent en grec pour désigner strictement le châtement divin, tels κόλασις ou τιμωρία.

25. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹⁷ (παιδευθέντες); *ibid.*, p. 354³⁴ (ἐπαιδευόμενοι); *ibid.*, p. 355⁴ (παιδεύεις). Voir l'analyse que propose C. J. G. Turner de cette notion dans l'œuvre de Scholarios (TURNER, *Pages*, p. 368-369).

26. Voir les diverses lamentations ou thrènes rassemblés par A. Pertusi: PERTUSI, *Caduta*, II; PERTUSI, A., *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, ed. postuma a cura di A. CARILE, Bologne 1983; voir aussi ZORAS, G., *Περὶ τὴν ἄλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, Athènes 1959.

27. Voir, par exemple, la mise en cause du prêt à intérêt, dont la formulation est inspirée du *Psaume* 14, mais qui trouve à l'évidence un écho dans le monde contemporain de Scholarios: τὸ ἀργύριον ἡμῶν ἐπὶ τόκῳ παρείχομεν (SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353³²⁻³³). Le *Psaume* dit: τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ (Ps 14, 5).

28. Voir *supra* note 19.

dire probablement le fait d'avoir compté sur une défense armée de la ville, voire peut-être sur des contingents de soldats venus d'Occident. De façon générale, le discours de Scholarios est très moralisateur et, par là même, assez banal : il part implicitement de la réalité vécue par ceux à qui il s'adresse pour plaquer sur l'ensemble des événements une interprétation pieuse, fondée sur l'idée que l'histoire des hommes est régie par Dieu en vue d'un bien supérieur, particulièrement lorsqu'il leur inflige un malheur.

Dans les conclusions pratiques qui découlent de sa manière d'expliquer la chute de Constantinople, Scholarios se singularise quelque peu : selon lui, les Grecs n'ont plus qu'à expier leurs fautes passées et à se tourner désormais exclusivement vers Dieu pour tenter de se racheter. Non seulement il est inutile d'avoir encore le moindre espoir en une éventuelle résistance à l'occupant²⁹, mais il est même nécessaire d'accepter entièrement la disparition de l'ordre ancien : une image forte illustre cet impératif de renoncement au monde prescrit par Scholarios, celle de l'héritage terrestre perdu – l'Empire byzantin – au profit de l'héritage céleste³⁰, complétée plus loin par l'allusion à la « patrie éternelle » qui remplace désormais la patrie réelle qu'était Constantinople³¹. Avec le terme « patrie », Scholarios reprend la parole à son compte et cesse de s'exprimer par la voix de l'Ancien Testament : il ne présente aucune issue possible au changement politique qui est survenu et ne propose que le rachat spirituel individuel, en préparant même les fidèles à l'idée que leurs tourments dureront peut-être jusqu'à la fin de leur vie, l'essentiel étant que leurs âmes soient sauvées³². Contrairement à la conception byzantine traditionnelle de la παιδεία, Scholarios n'offre aucune perspective de rétribution sur terre et de retour à une situation favorable : il ne fournit pas même un espoir eschatologique et se contente d'indiquer le chemin du salut personnel, auquel chacun doit se consacrer³³.

L'explication eschatologique

Les deux principaux passages de la *Prière publique* qui sont porteurs du message politique que veut diffuser Scholarios sont repris textuellement et développés dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* : en premier lieu, Scholarios

29. L'idée de soumission à l'autorité en place se fonde notamment sur un passage de l'*Épître aux Romains* de Paul : voir Rm 13, 1-7.

30. Voir *supra* note 18.

31. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 355²⁸⁻³⁰ : εἰ μέλλοιμεν τῆς πατρίδος ἐπιτυγχάνειν τῆς αἰδίου, οὐδὲν ἡμᾶς λυπήσει τὰ πάθη τῆς παροικίας. Le terme παροικία, qui est scripturaire, désigne le séjour en un lieu étranger (voir par exemple Ps 118, 54) : son emploi ici, par opposition à « la patrie éternelle » qui se trouve au ciel, permet à Scholarios de souligner plus clairement encore le fait que Constantinople ne peut plus être la « patrie » des Byzantins.

32. Voir SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 355²⁰⁻²² : καὶ εἰ συγχωρήσεις μέχρι τέλους τῆς ζωῆς ἐν τῷ κλύδωνι τῶν πειρασμῶν ἡμᾶς βασιανίζεσθαι, ἀλλὰ τὰς ψυχὰς ἡμῶν διαφύλαξον.

33. Voir TURNER, *Pages*, p. 372-373 ; TURNER, *First patriarchate*, p. 26. Voir aussi ANGÉLOU, *Σχολάριος καὶ ἡ Ἀλωση*, p. 103-105 : d'après cet historien, Scholarios élabore à propos de la chute de Constantinople une « théologie de la souffrance », qui correspond à sa conception générale de la vie chrétienne, particulièrement pessimiste, selon laquelle le séjour de l'homme sur terre est rempli de douleurs et de tribulations.

répète que les « espoirs humains », c'est-à-dire les attentes que les Grecs avaient placées dans la défense de Constantinople, ont été vains, si bien que leur « honte » éclate maintenant dans leurs malheurs³⁴. Le recours à la résistance armée est d'ailleurs directement incriminé un peu plus haut dans la *Lettre*, puisque Scholarios affirme qu'aucun effort humain n'a servi à rien pour leur salut, surtout pas « ce qui était d'ordre militaire »³⁵. Le pendant de ce pessimisme radical quant au sort de l'Empire se trouve dans l'allusion réitérée à la « vraie patrie », presque dans les mêmes termes que dans la *Prière publique*³⁶. Dans l'ensemble, c'est toute l'argumentation de la *Prière publique* qui est reprise dans la *Lettre*, depuis la culpabilité des Byzantins à cause de leur cupidité, de leur attitude blasphématoire et de leur impiété, jusqu'à la justice de la sentence divine, pour aboutir à la même conclusion : les fidèles doivent être tendus vers leur vie future dans l'au-delà, qui vaut mieux que la vie terrestre³⁷.

Mais Scholarios pousse plus loin l'analyse dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*. Cette longue réflexion contient elle aussi la version officielle qu'il souhaite donner de la prise de la Ville, mais de façon plus détaillée et plus riche que la *Prière publique*. Surtout, les destinataires des deux textes sont différents, puisque Scholarios s'adresse ici non à une foule indistincte, mais à ses « amis », qui lui ont demandé de commenter l'événement³⁸ ; écrivant à des hommes du même bord que lui, qui plus est des lettrés – le style de la *Lettre* le prouve –, il peut se permettre de dévoiler plus clairement sa pensée. Pour cette raison, Scholarios aborde explicitement dans ce texte un thème resté sous-jacent dans la *Prière publique*, celui de l'inscription de l'histoire humaine dans le plan de la providence divine.

Grâce à sa propre connaissance des « oracles sacrés » figurant dans l'Ancien et le Nouveau Testament³⁹, ainsi que des modalités selon lesquelles Dieu administre habituellement le monde, grâce enfin à son expérience politique, Scholarios pré-

34. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 221³⁹-222³ : νῦν ἐπιγινώσκομέν σου τὴν δύναμιν, ματαιωθέντες ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις ἐλπίσιν. Νῦν κατανοοῦμεν τὴν αἰσχύνην τῶν ἡμετέρων προσώπων ὡς ἐν κατόπτρῳ ταῖς συμφοραῖς ἐν αἷς ἐπαιδεύθημεν· οὐχ ἡ τοῦ Χριστοῦ πίστις ἡσθένησεν, ἀλλ' ἡμεῖς ἀσθενήσαντες διεφθάρημεν. Voir le même texte avec des variantes minimes dans SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 354³²⁻³⁶.

35. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 216²⁶⁻³¹ : [...] τὸ μὴδὲ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμελείας οὐδὲν οὐδὲ τῆς πάνυ δυνατῆς πρὸς τὴν ἡμῶν ἐγκαίρως εἰσενέγκασθαι σωτηρίαν οὔτε βουλευέσασθαι τι τῶν προσήκόντων, μᾶλλον δὲ οὐδὲν ὁ πολέμιον ἡμῶν μὴ βουλεύσασθαι. Notons qu'ici encore, les Latins ne sont jamais nommés : à peine peut-on soupçonner que c'est peut-être à eux qu'il est fait allusion.

36. Voir *ibid.*, p. 223¹⁴⁻¹⁵ : εἰ μέλλοιμεν τῆς ἀληθοῦς πατρίδος ἐπιτυγχάνειν, οὐδὲν ἡμᾶς λυπήσει τὰ πάθη τῆς παροικίας. Comparer avec SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 355²⁸⁻³⁰ : voir *supra* note 31.

37. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 220-223 ; tout ce passage correspond aux paragraphes 8 et 9 du texte.

38. D'après le titre de la lettre, Scholarios s'adresse « à ceux qui, partout, lui sont chers dans le Christ » : τοῖς ἀπανταχοῦ ἀγαπητοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211¹⁸⁻¹⁹). Mais Scholarios explique ensuite de façon plus précise qu'il écrit enfin sur la chute de Constantinople après avoir longtemps gardé le silence, malgré les demandes de ses « amis » (voir *ibid.*, p. 211²⁰⁻³⁷). Voir aussi *ibid.*, p. 230¹⁶⁻¹⁷ : συμβουλευώ τοῖνυν πάνιν ὑμῖν, τοῖς ποτε φίλοις, ὅποσοι καὶ νῦν τοιοῦτοι ἀξιοῦτε εἶναι.

39. *Ibid.*, p. 214¹²⁻¹³ : πρῶτα μὲν τὴν εἰδησιν τῶν ἱερωτάτων χρησμῶν ἐν ἀμφοῖν ταῖς θείαις νομοθεσίαις [...].

tend faire partie de ceux qui avaient compris avant les autres l'imminence de la chute de Constantinople⁴⁰. Maintenant encore, son aptitude à déchiffrer les signes envoyés par Dieu lui permet d'interpréter avec une grande assurance le présent et l'avenir. Pour le présent, Scholarios dresse un parallèle, cette fois tout à fait explicite, entre l'histoire du peuple juif et l'histoire des Byzantins⁴¹. De même que les Juifs ont perdu Jérusalem et ont été déportés à Babylone, de même les Grecs n'ont pas su préserver l'héritage chrétien qui avait été confié à leur Empire⁴², centre du rayonnement du christianisme⁴³. Scholarios résume en quelques phrases la théorie selon laquelle Constantinople était devenue «la nouvelle Jérusalem» après le rejet par les Juifs de la prédication de Jésus⁴⁴; les Romains, convertis au christianisme, avaient dès lors vocation à «régner sur le monde entier»⁴⁵. Scholarios évoque bien l'idée d'une translation de l'élection divine⁴⁶ et fait des Byzantins le nouveau peuple élu, qui vient à son tour de perdre l'élection⁴⁷. La perte de l'indépendance politique correspond pour Scholarios à l'abandon de Dieu, et elle lui apparaît comme définitive. Dans cette *Lettre*, il ne va pas jusqu'à projeter sur l'avenir des Grecs les vicissitudes qu'ont connues les Juifs, mais nul doute que la destinée d'Israël après la chute de Jérusalem est présente à son esprit: comme il le rappelle en effet plus tard dans la *Réfutation de l'erreur judaïque* (1464), les Juifs n'ont jamais eu la possibilité de reconstituer un État, et il en sera évidemment de même pour ses compatriotes⁴⁸.

Dieu a donc décrété la fin de l'Empire chrétien des Romains, et l'histoire du monde touche elle aussi à sa fin. En dehors de l'exégèse construite par Scholarios par analogie avec l'histoire juive, plusieurs traditions oraculaires et apocalyp-

40. Voir *ibid.*, p. 214¹²-215¹⁰ (paragraphe 3). Voir TURNER, *Pages*, p. 369.

41. Voir *ibid.*, p. 217³-218¹¹; ce passage correspond au paragraphe 5 du texte. Voir l'interprétation qu'en donne ANGÉLOU, *Σχολάριος καὶ ἡ Ἀλώση*, p. 106-109.

42. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 217³⁴⁻³⁵: ἡμεῖς ἔκγονοι καὶ κληρονόμοι τῆς δωρεᾶς.

43. Voir *ibid.*, p. 218²⁻⁵: ἡ χριστιανικὴ βασιλεία ἰδρυμένη βαβυλῶν [...] τὰ τῶν χριστιανῶν ὡς ἐκ τινος κέντρου διεῖπε φύλα ἀρίστῳ παραδείγματι θείας τε καὶ πολιτικῆς ἀρετῆς.

44. *Ibid.*, p. 217³⁷⁻⁴⁰: καὶ ὅτε κατὰ τὴν τοῦ Ἰησοῦ αὐτοῦ πρόρρησιν ἡ Ἱερουσαλὴμ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπατήθη, μετηνέχθη οὐκ εἰς μακρὰν ἐπὶ τὴν νέαν ταύτην Ἱερουσαλὴμ τὴν κοινὴν τῆς εὐσεβείας μητρόπολιν τὰ σεμνὰ πάντα.

45. *Ibid.*, p. 217³⁶⁻³⁷: πάσης τῆς γῆς ἀρχεῖν καὶ βασιλεύειν τὸ ἡμέτερον ἡξίωσε γένος.

46. Voir *supra* note 44. Sur cette translation, voir CONGOURDEAU, M.-H., Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. M. KAPLAN, Paris 2001, p. 125-136, ici p. 131; PATLAGEAN, É., La double terre sainte de Byzance. Autour du 12^e siècle, *Annales histoire, sciences sociales* 49/2, 1994, p. 459-469; FLUSIN, B., Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques, dans *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, éd. M. A. AMIR-MOEZZI et J. SCHEID, Turnhout 2000, p. 51-70.

47. Voir aussi dans la *Prière publique* l'expression utilisée par Scholarios pour désigner les Byzantins: τὴν ἐκλεκτὴν μερίδα τῶν δούλων σου (SCHOLARIOS, *Prière publique*, IV, p. 353¹²⁻¹³).

48. Dieu n'a jamais voulu que les Juifs puissent se réunir à nouveau dans leur ville et cet espoir est tout aussi infondé pour l'avenir: voir SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 257-258. Ce texte est nettement postérieur à la *Lettre*, mais l'interprétation du sort des Byzantins par comparaison avec l'histoire des Hébreux était très courante: voir sur ce point l'analyse de BOWMAN, *Two late Byzantine dialogues*, p. 83-93; TURNER, *First patriarchate*, p. 29; voir aussi OLSTER, D., *Roman defeat, christian response, and the literary construction of the Jew*, Philadelphia (Pa.) 1994, p. 72-98.

tiques, présentes depuis longtemps dans la pensée byzantine, proposaient aussi diverses interprétations eschatologiques de la chute de Constantinople lorsqu'elle aurait lieu⁴⁹. Les oracles, tels ceux qui étaient attribués à Léon VI le Sage, prévoyaient en effet la disparition de l'Empire, mais ils annonçaient en même temps la revanche ultérieure des Byzantins grâce au retour d'un dernier empereur⁵⁰; cette littérature, à laquelle appartient aussi l'oracle apocryphe attribué à Scholarios⁵¹, relève donc d'une forme de messianisme. Mais la pensée eschatologique byzantine se nourrissait aussi de prédictions apocalyptiques, dans lesquelles étaient décrites la fin du monde et la venue de l'Antéchrist lorsque disparaîtrait le quatrième empire de l'histoire universelle, c'est-à-dire l'Empire romain. L'une des sources principales de ces croyances, l'Apocalypse du Pseudo-Méthode de Patara, circulait sans aucun doute au moment de la chute de Constantinople, comme en témoigne l'une des lettres de 1453 éditées par J. Darrouzès⁵². Ce type d'interprétations apocalyptiques de la fin prévisible de Constantinople avait cours bien avant 1453, aussi bien dans les milieux populaires que chez les lettrés, et tant dans la tradition byzantine que dans les traditions juive et même musulmane⁵³: il était évident pour tous ceux qui adhéraient à ces prédictions que la prise de la Ville par les infidèles serait un signe de la fin du monde.

Scholarios se rattache à ce courant de pensée, comme l'illustre l'emploi répété du terme «fin des temps» (συντέλεια) dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*⁵⁴. Cette fin est considérée par lui comme «proche», à en juger par les signes qu'il déchiffre, mais elle est aussi porteuse d'espérance⁵⁵:

49. Sur l'eschatologie byzantine, voir en particulier VASILIEV, A., *Medieval ideas of the end of the world: West and East, Byzantium* 16, 1942-1943, p. 462-502; PODSKALSKY, G., *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich 1972; ARGYRIOU, A., *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque, 1453-1821: esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique 1982, p. 93-113; ALEXANDER, P. J., *The Byzantine apocalyptic tradition*, Berkeley (CA) 1985; PERTUSI, A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, éd. E. MORINI, Rome 1988; RIGO, *Anno 7000*, p. 162-183; CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde*, p. 55-97; BALIVET, M., *Textes de fin d'empire, récits de fin du monde: à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque*, dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, éd. B. LELLOUCH et S. YERASIMOS, Paris 1999, p. 5-18; CONGOURDEAU, M.-H., Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique..., p. 125-136; BRAVO GARCÍA, A., *Fin del mundo y fin de Constantinopla en las fuentes griegas*, dans BÁDENAS DE LA PEÑA, *Constantinopla 1453*, p. 75-148; GIL, J., *El fin del Imperio bizantino y su proyección escatológica*, dans BÁDENAS DE LA PEÑA, *Constantinopla 1453*, p. 29-73.

50. Voir CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde*, p. 58-63.

51. Sur cet oracle apocryphe, voir *supra* chapitre I.1.

52. Voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 91 (trad. DARROUZÈS): l'auteur de la lettre, un certain Dimitrios, demande à Manuel Christonymos de lui «envoyer le livre de saint Méthode de Patara, ou bien l'ancien ou même une copie récente».

53. Voir BALIVET, M., *Textes de fin d'empire, récits de fin du monde...*, p. 5-18; CONGOURDEAU, M.-H., Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique..., p. 125-136.

54. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 214¹⁴ (μέχρι τῆς συντελείας); *ibid.*, p. 219⁶⁻⁷ (ἕως ἂν [...] καὶ ὁ τῆς συντελείας ἐπισταὶν καιρὸς); *ibid.*, p. 220²⁰ (μέχρι συντελείας). Ce terme néotestamentaire est absent de la *Prière publique*.

55. Voir *ibid.*, p. 219⁶⁻⁸: ἕως ἂν [...] καὶ ὁ τῆς συντελείας ἐπισταὶν καιρὸς, ὃς ἐστὶν ἐγγύς, ὡς πολλοῖς τεκμηρίοις ἐστὶν εἰκόσαι τοῖς περὶ αὐτῆς δεδομένοις, οὐκ εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀλλ' εἰς τὸ εὖ εἶναι [...].

Scholarios se réfère certainement à l'attente de la résurrection promise aux justes. Cette perspective eschatologique est en effet intimement liée aux conceptions de l'auteur concernant le salut, la providence et la prédestination⁵⁶ : dans l'économie divine, la fin du monde correspond à l'arrivée de l'Antéchrist, mais elle annonce aussi ensuite la seconde parousie du Christ et le jugement dernier, c'est-à-dire le moment où les chrétiens, qui sont tous prédestinés par Dieu à la vie éternelle, seront justifiés et entreranno dans la gloire, si du moins leur piété les en rend dignes. Toutes les allusions à la fin des temps présentes dans la *Lettre* s'accompagnent donc d'encouragements aux « esprits prédestinés » pour qu'ils persévèrent dans la foi jusqu'au bout et qu'ils respectent les commandements divins⁵⁷. Scholarios ne prétend pas ici pouvoir fixer la date ultime⁵⁸, et il reprend l'idée traditionnelle selon laquelle les élus doivent être au complet pour que les temps soient accomplis⁵⁹. Cette dernière condition est un argument qui permet de justifier le fait que les deux événements qui devaient être concomitants – chute de Constantinople et fin du monde – soient finalement décalés. Scholarios prévoit donc une fin imminente, mais reportée par Dieu en sa grande providence pour que les chrétiens s'y préparent⁶⁰.

Aux yeux de Scholarios, le salut individuel demeure donc l'essentiel : ceux qui auront su conserver la piété de leurs pères, mieux encore, ceux qui deviendront des martyrs de la vraie foi, ceux-là seront sauvés⁶¹. Il faut donc regarder le

56. Scholarios a écrit entre 1459 et la fin des années 1460 cinq traités sur la providence et la prédestination : voir SCHOLARIOS, *Traité sur la providence et la prédestination*, I, p. 390-460 et p. LVI-LXI. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 281-286 et p. 440-451. Pour une étude théologique complète de la notion de prédestination chez Scholarios, voir BECK, H., *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rome 1937 ; PHARANTOS, *Περὶ θείας προνοίας* ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 526-528 et 543-549.

57. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 214¹⁷⁻¹⁸ : [ὁ Θεὸς] ἀνάγει καθαιρών καὶ τελειῶν τὰ εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν προσωρισμένα πνεύματα τῇ ἀκραίῳ τῶν τοιούτων νόμων ὑποταγῇ. Voir aussi *ibid.*, p. 218³⁸-219¹¹ et p. 220¹¹⁻²¹.

58. Plusieurs auteurs byzantins avaient déjà tenté de calculer la date de la fin des temps en partant de l'idée que le monde devait durer 7000 ans ; comme l'année de la prise de Constantinople, 1453, correspondait pour eux à l'an 6961 depuis la fondation du monde, la fin du monde leur paraissait tout à fait imminente. Les calculs de Scholarios pour fixer la date de la fin des temps sont plus tardifs : ils se trouvent dans la *Réfutation de l'erreur judaïque* (1464) (SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 287-288) et dans la *Chronographie* (1472) (SCHOLARIOS, *Chronographie*, IV, p. 504-512). Il existe deux études récentes sur ces textes qui fournissent des traductions et des analyses détaillées : RIGO, *Anno 7000*, p. 162-183 ; CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde*, p. 69-97 ; voir aussi PITSAKIS, C., De la fin des temps à la continuité impériale : constructions idéologiques post-byzantines au sein du patriarcat de Constantinople, dans *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e-XV^e siècles : rupture et continuité*, Paris 2007, p. 213-239.

59. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219⁴⁻⁵ : [...] ἕως ἂν τοῦ ἀριθμοῦ τῶν προσωρισμένων τελιωθέντος.

60. Cette idée apparaît très clairement dans un texte plus tardif, *Sur la rareté des miracles au temps présent* : καὶ πρῶτον μὲν τὸν τῆς συντελείας καιρὸν ὑπερτίθεται, τὸν καὶ τῇ θεῷ προγνώσει πόρρωθεν ὑπερθεμελίον εἰς δοκιμασίαν τῶν ἐκλεκτῶν (SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 387²⁰⁻²²).

61. Voir le petit développement que Scholarios consacre aux nouveaux martyrs qui luttent malgré « la progression de l'apostasie », dans le paragraphe 7 de la *Lettre sur la prise de Constantinople* (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219¹²⁻²⁷).

délai accordé par Dieu comme une faveur, et que chacun le mette à profit pour se repentir et réformer sa vie, litanie que Scholarios répète à l'envi sur tous les tons pendant toute la durée de son patriarcat. Dans cette perspective, la place centrale qu'il attribue à l'Église restaurée, telle qu'elle a été définie plus haut⁶², se justifie d'autant mieux : la véritable urgence étant de se préparer au jugement dernier, rien n'est plus important que d'amener les fidèles à se purifier de leurs péchés et à se renforcer dans leur foi ; or personne ne peut mieux les y aider que les pasteurs. De manière tout à fait cohérente, Scholarios souligne donc le rôle déterminant que doit jouer l'Église dans la perspective de la fin du monde. C'est en effet dans cette même *Lettre sur la prise de Constantinople* qu'il évoque le « miracle » que représentent la reconnaissance du patriarcat par les Ottomans et le maintien de la liberté du culte⁶³. L'Église peut ainsi offrir aux fidèles le dernier viatique dont ils ont besoin pour arriver jusqu'au seuil de leur vie future.

Une interprétation légitimiste

L'ensemble de ce raisonnement vise indéniablement à justifier la situation existante, c'est-à-dire l'irréversible défaite des Byzantins. À travers un tel discours, Scholarios entérine de fait la nouvelle donne politique et fait allégeance au pouvoir en place : il prône en réalité la soumission aux Turcs et l'abandon de tout projet de restauration d'un État indépendant⁶⁴. Ce faisant, il contribue aussi à légitimer l'autorité du sultan, presque de la même manière que les patriarches avant lui cautionnaient le pouvoir du basileus, en le considérant comme choisi par Dieu et placé à la tête de l'Empire selon un plan divin. Cette question a été étudiée notamment par P. Konortas et D. Apostolopoulos⁶⁵, qui soulignent la fonction idéologique du discours émis par l'Église sur la chute de Constantinople : expliquer l'événement en l'imputant à la colère divine permet de diffuser l'idée que Constantinople a été abandonnée par Dieu, ce qui rend finalement acceptable la présence d'un dirigeant musulman à la place de l'ancien empereur orthodoxe. Il est évident que le sultan ne peut reprendre telle quelle la place de l'empereur, mais il en viendra rapidement à faire figure de protecteur de l'Église, le pouvoir civil jouant comme auparavant le rôle de garant de la liberté religieuse⁶⁶.

62. Voir *supra* chapitre II.4.

63. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 227 (paragraphe 7).

64. Il existait évidemment des précédents, la conquête ottomane ayant donné l'occasion à nombre de dignitaires religieux byzantins de se soumettre au pouvoir des Turcs : entre autres exemples, le nouveau métropolite de Thessalonique après la prise de la ville par les Turcs en 1430 conseillait de ne pas résister aux vainqueurs, mais au contraire de les aimer et de leur obéir : voir BALIVET, *Personnage du « turcophile »*, p. 116 ; voir aussi BALIVET, *Romanie byzantine*, p. 132-142.

65. Voir APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses*, p. 87-105 ; APOSTOLOPOULOS, *Mécanismes d'une conquête*, p. 191-204 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 251-258 et 270-294 ; APOSTOLOPOULOS, D., *Ἀνάγλυφα μᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999, p. 201-203.

66. Voir *ibid.*, p. 202-203 : l'auteur cite à titre d'illustration de cette évolution rapide un acte du synode de Constantinople de 1475 qui montre comment l'Église applique au sultan les termes autrefois réservés à l'empereur byzantin. L'acte synodal de 1475 contient une expression tirée d'un canon : « [si un clerc] ose importuner l'empereur » (παρενοχλεῖν τολμώντα τὸς τοῦ βασιλέως ἀκοῶς) (APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κώδιξ*, p. 113³⁵) ; cependant la citation origi-

Pour cette raison, D. Apostolopoulos considère que la restauration de l'Église orthodoxe par le sultan aboutit à la légitimation réciproque de l'un par l'autre : le sultan confère un statut officiel à l'Église, qui devient à son tour « émettrice d'idéologie » en faveur du sultan, de manière d'autant plus efficace que son existence même dépend du nouveau régime⁶⁷. Le patriarcat constitue désormais le seul « bien commun » des Grecs⁶⁸, et il est clair que toute forme d'opposition mettrait en danger la fragile répartition des pouvoirs concédée par le sultan. C'est pourquoi les patriarches, Scholarios le premier, ont tout intérêt à faire apparaître à leurs compatriotes les avantages que leur procure finalement la situation, plutôt qu'à la déplorer ouvertement⁶⁹.

Scholarios ne dit pas autre chose dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*. Dans la partie conclusive du texte, il s'ouvre à ses destinataires, ses « amis d'autrefois », de sa volonté de diffuser autant que possible sa propre interprétation de la disparition de l'Empire : il les assure que tout ce qu'il a expliqué à propos des récents événements est absolument vrai, et il leur conseille « d'adopter là-dessus la même position que [lui], car c'est la seule qui soit à la fois vraie, convenable pour des hommes pieux et avantageuse »⁷⁰. En peu de mots, Scholarios établit donc un lien clair entre d'une part le discours qui doit être tenu à propos de la chute de Constantinople et de sa conséquence immédiate, à savoir l'arrivée au pouvoir des Ottomans, et d'autre part les intérêts des orthodoxes, en particulier des plus « pieux » d'entre eux, dont on peut supposer qu'ils ont d'une manière ou d'une autre partie liée avec le patriarcat.

Il ne faut pas sous-estimer la portée que pouvait avoir en 1454 une telle prise de position de la part du plus haut représentant de la communauté grecque, par ailleurs ancien fonctionnaire impérial de l'État byzantin : c'est une parole qui appelle au ralliement à l'autorité en place, alors même que le Péloponnèse n'est pas encore tombé et que des projets de croisade commencent à être échafaudés en Occident. Scholarios exprime-t-il vraiment son opinion ou bien peut-on penser qu'il est

nale du canon 11 d'Antioche est la suivante : « [si un clerc] ose importuner notre empereur bien aimé de Dieu » (παρενοχλεῖν τοῦ μὲν τὰς τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως ἡμῶν ἀκοῆς) (JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 113) ; le texte du canon a donc été opportunément amputé du possessif « notre » (ἡμῶν) ainsi que de l'adjectif « bien aimé de Dieu » (θεοφιλεστάτου). Le sultan ne peut certes être « bien aimé de Dieu », mais il peut, dès avant la fin du xv^e siècle, être « l'empereur » auquel se réfère l'Église orthodoxe.

67. Voir APOSTOLOPOULOS, *Mécanismes d'une conquête*, p. 203.

68. Voir *supra* chapitre II.4.

69. P. Konortas arrive à la même conclusion à l'issue de son étude des témoignages concrets de la loyauté de l'Église envers les Ottomans pendant les premiers siècles de la domination ottomane : « la reconstitution de la Grande Église sur la base de concessions mutuelles entre Gennadios et Mehmed II marqua ainsi les relations entre le Patriarcat orthodoxe et le pouvoir ottoman tout au long des xv^e et xvi^e siècles : les patriarches accordaient la légitimité et justifiaient la conquête et la domination, aussi dures qu'elles fussent, alors que les sultans contribuaient au renforcement de l'autorité patriarcale et à la protection de l'orthodoxie contre le catholicisme. L'Église ne devait pas avoir par conséquent de raisons de faire propager chez ses ouailles des théories visant au renversement du *statu quo* dont le cadre s'était fixé en 1454 » (KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 294).

70. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 230²³⁻²⁶ : ἐκ δὲ τῶν τῇ πατρίδι συμβεβηκότων ἃ ἡμεῖς διὰ βραχέων ἐξηγησάμεθα, ἐνθυμουμένους καὶ ταῦτα ἀληθέστατα εἶναι εἰδότες, τὴν ὁμοίαν ἡμῖν λαμβάνειν διάθεσιν· αὕτη γὰρ ἂν μόνη καὶ ἀληθὴς εἴη καὶ πρέπουσα εὐσεβοῦσι καὶ συμφέρουσα.

contraint à s'engager de cette façon ? En premier lieu, rappelons que la *Lettre sur la prise de Constantinople*, selon les propres dires de l'auteur, est rédigée à un moment opportun, alors qu'il lui est enfin possible d'écrire sur ce sujet, contrairement à la période précédente, sans doute parce qu'il se sent tenu à une moins grande réserve vis-à-vis du sultan⁷¹ ; cette précision permet de considérer que ce texte de Scholarios reflète à peu près fidèlement sa pensée. Il semblerait de plus que sa position concernant une éventuelle résistance au pouvoir ottoman n'ait guère varié, puisque dans un écrit aussi tardif que *Sur la rareté des miracles*, Scholarios condamne sans ambiguïté ceux qui ne se soumettent pas de leur plein gré : il leur reproche leur arrogance et les accuse de pousser les maîtres malgré eux à la répression⁷². Ce genre d'appréciation reste très rare dans ses écrits ; cependant, à partir des sources connues, on doit conclure à un choix calculé et volontaire, de la part de Scholarios, de coopérer avec les autorités turques et d'user de son influence pour amener la majorité des orthodoxes à faire de même⁷³.

L'interprétation de la chute de Constantinople proposée par Scholarios correspond finalement à un schéma simple : les Byzantins ont attiré sur eux-mêmes la colère divine, Dieu s'est donc détourné d'eux et a permis la conquête ottomane. Dans la *Prière publique*, Scholarios s'en tient à cette analyse minimale : il omet de se féliciter du rétablissement de l'Église, alors que celui-ci pourrait apparaître comme un élément positif aux yeux de la population orthodoxe ; il néglige aussi de livrer ses convictions les plus profondes à l'égard de la fin imminente, bien que ce sujet constitue un excellent thème de prédication. La restauration du patriarcat et la proximité de la fin du monde, l'une réelle et l'autre conjecturale, étaient pourtant bien connues du peuple. Scholarios évite peut-être d'y faire allusion pour réserver ces questions aux seuls initiés, les destinataires de la *Lettre sur la prise de Constantinople*. Quoi qu'il en soit, les deux textes ont en commun une vision parfaitement finaliste de l'histoire humaine, selon laquelle Dieu a voulu que le malheur se produise pour que les Byzantins se repentent et reviennent à la piété véritable. Dans cette logique, la présence d'un prince musulman à la tête de l'Empire ne doit pas être considérée comme un obstacle au salut individuel, surtout dans la perspective d'une apocalypse imminente.

71. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211²⁰-212¹⁰.

72. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 383³⁰-384² : [...] οὕτως ἀρχοῦσιν, καὶ μὴ βουλομένους διεγείρουσι τοὺς δεσπότης ἐπαχθεστέρους αὐτοῖς φαίνεσθαι· διὸ καὶ πάντων αὐτοῖ σφίσι αἴτιοι καθίστανται τῶν ἐκεῖθεν συμβαινόντων δεινῶν. Pour la datation de ce texte, voir *supra* chapitre II.3, p. 107.

73. Il en sera de même de la plupart des patriarches ultérieurs : voir PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 94-98 ; ARGYRIOU, A., *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque, 1453-1821 : esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique 1982, p. 49-56 et 72-77 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 279-294 ; PETMÉZAS, *Organisation ecclésiastique*, p. 492-496.

2. L'ACTION PASTORALE

Si l'option légitimiste choisie par Scholarios apparaît comme avantageuse pour le devenir de l'institution patriarcale sous la domination ottomane, le résultat de sa politique ecclésiastique durant les années 1454-1456 est indéniablement inférieur à ses ambitions. Il ne cesse de regretter que personne ne connaisse ni ne respecte plus les lois religieuses, que les fidèles ne lui obéissent pas et que, malgré tous ses efforts, il ne leur soit finalement d'aucun secours. Ce médiocre bilan, pour autant qu'il soit juste, s'explique au moins en partie par le bouleversement immense que représente la chute de Constantinople pour la société grecque : la disparition de l'Empire byzantin crée aux laïcs comme aux clercs nombre de difficultés inédites. Au premier rang des dangers qui menacent alors l'orthodoxie figure le risque d'une conversion massive des populations chrétiennes à la religion de l'occupant : Scholarios stigmatise à plusieurs reprises l'apostasie, dont il redoute l'expansion, et Théodore Agallianos s'alarme lui aussi à cette perspective. Les divers écrits de ce dernier, grand chartophylax à partir de 1454, permettent d'observer de très près le comportement des Grecs après la conquête turque, notamment au travers de leurs pratiques matrimoniales délictueuses, décrites avec un grand luxe de détail. Les relations entre les fidèles et le clergé qui est censé les encadrer transparaissent aussi dans ces sources, et il est donc possible d'acquérir une connaissance au moins approximative de la manière dont Scholarios tente d'exercer sa fonction patriarcale pendant les deux années où il est en charge.

a. LES RISQUES DE CONVERSION À L'ISLAM : LE CAS PARTICULIER DU MARIAGE

Sans être évoqué toujours de façon très claire par les auteurs byzantins, avant comme après la chute de Constantinople, le danger d'une islamisation généralisée constitue pour les responsables orthodoxes une préoccupation constante et amplement justifiée : le mouvement de conversion s'accélère en effet depuis le début du xv^e siècle, en Asie Mineure comme en Europe, et les victoires ottomanes ne font que renforcer cette dynamique. Le passage à la religion de l'adversaire peut être motivé par une grande variété de facteurs, mais il sera envisagé ici surtout sous l'angle du mariage, en raison de la richesse des sources qui traitent de cet aspect de la question. Des scandales liés à la permissivité supposée de Scholarios en matière matrimoniale ont en effet agité l'Église à peine restaurée, et l'on dispose d'informations relativement précises sur ces affaires. Elles sont révélatrices de l'alternative dans laquelle se trouvait le patriarche, à savoir perdre des fidèles ou bien transiger sur certains principes. Plusieurs écrits permettent d'observer de près la manière dont Scholarios a tenté d'imposer sa politique religieuse, les principaux demeurant ceux de Théodore Agallianos, tant dans ses deux *Discours* que dans les lettres qu'il signe de son nom de métropolitain, Théophane de Médie¹.

1. Voir AGALLIANOS, *Discours* ; AGALLIANOS, *Correspondance*. Les deux *Discours* datent très certainement de 1463 ; les deux lettres que j'utilise semblent être un peu postérieures et dater plutôt de 1467. Pour ces datations, voir C. Patrinelys dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 52-56 ; TURNER, *Notes on the works of Theodore Agallianos*, p. 27-35.

Le phénomène des conversions

Le problème de l'apostasie se pose à Scholarios immédiatement, sans échappatoire possible. Le nouveau patriarche a en effet l'expérience de ce qu'a signifié la conquête ottomane en Asie Mineure² et il sait d'avance, comme la plupart de ses contemporains, que la victoire des Turcs et la mise en place d'un pouvoir musulman entraîneront inévitablement nombre de défections au profit de la religion des conquérants. Le risque d'islamisation des populations orthodoxes est un souci majeur pour Scholarios depuis longtemps, puisque c'est déjà l'un des arguments qu'il développe dans son *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, vers 1440³ ; il fait à nouveau le même constat en 1451, dans son traité *Contre la simonie*, évoquant le passage de régions chrétiennes entières à la religion de Mahomet⁴.

Dans les régions conquises par les Ottomans à partir du xiii^e siècle, les conversions sont soit volontaires, soit forcées, bien que cette dernière pratique ne soit pas encouragée dans l'islam. S. Vryonis donne plusieurs exemples de conversions forcées d'adultes au xv^e siècle, comme celle de Michel Pyllès sous Murad II et celle d'André de Chio en 1465⁵. Ces incidents corroborent le témoignage de Scholarios, qui évoque l'existence de néo-martyrs à son époque : ceux-ci, sans doute, ne meurent pas pour leur foi, mais ils subissent des épreuves telles que l'auteur n'hésite pas à les comparer aux premiers martyrs chrétiens⁶. À ce type de pressions, il faut ajouter aussi l'islamisation d'une partie des enfants. Les Turcs ont en effet institué un impôt humain, le *devshirme*, qui consiste dans le recrutement forcé de jeunes garçons orthodoxes destinés à former les prestigieux corps de janissaires au sein de l'armée du sultan ou à devenir les serviteurs du palais ; or

2. Sur la manière dont les Byzantins ont perçu la perte de l'Asie Mineure, voir VRYONIS, *Decline*, p. 408-421. Scholarios fait plusieurs fois allusion à l'évolution de la situation en Asie dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* : voir Annexe IV.4.c.

3. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 59²⁶⁻³⁰ : καὶ νῦν ἐξ ἐκείνου τὸ πλεῖστον τῆς γῆς τὰ τῶν ἀσεβῶν ἐπενείματο γένη καὶ καθάπερ τις γάγγραινα νομῆν ἢ πλάνη λαμβάνει καὶ πάντα τὸν κόσμον ἄνω καὶ κάτω ποιεῖ καὶ σώματα καὶ ψυχὰς τῶν ἐτι χθὲς ὑγιαίνοντων καθ' ἐκάστην δαπανῶσα καὶ ἀναλίσκουσα.

4. Voir SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 250²⁴⁻²⁷ : τὰς τῶν χριστιανῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ σώματα καὶ ψυχὰς εἰς τὴν Μωάμηθ μεταστῆναι δυσσέβειαν.

5. Voir VRYONIS, *Decline*, p. 360-361. Sur André de Chio, voir DALLEGGIO D'ALESSIO, E., Un néo-martyr catholique à Constantinople, André de Chio (1465), dans *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, p. 64-77.

6. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219¹²⁻²⁷ : ἀμφιγνοῖν δὲ χρὴ οὐδένα περὶ τῶν ἐν μέσοις νῦν τοῖς βαρβάρους κακοπαθούντων ὑπὲρ τῆς πίστεως, ὡς ἄρα ἄλλοι Μερκούριοι καὶ Προκόπιοι καὶ Γεώργιοι αὐτοὶ εἰσιν. Ailleurs, Scholarios évoque au contraire ceux qui sont prêts à se convertir « par crainte de la mort » : τοὺς ἐκ τινος ἀναδείας οἰκείας ἢ ἐπαληθευούσης αὐτοῖς ἢ συκοφαντικῶς ἐπαγομένης ἐκ τῶν μισούντων ἐτοιμοὺς πρὸς τὴν μετάθεσιν φαινομένους τῷ τοῦ θανάτου δέει (SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 384⁵⁻⁷). Sur les néo-martyrs orthodoxes pendant la domination ottomane, la bibliographie est extrêmement abondante : voir les références signalées par P. Konortas (KONORTAS, *Rapports juridiques*, note 166 p. 731-732), ainsi que celles qui figurent dans l'article récent de É. Zachariadou : ZACHARIADOU, É., Βίοι νεοτέρων αγίων : η̣ επαγρύπνηση για το ποίμνιο, dans E. Kountoura-Galake (éd.), *Οἱ ἥρωες τῆς ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας. Οἱ νέοι ἄγιοι, 8ος-16ος αἰώνας*, Athènes 2004, p. 215-225.

tous ces jeunes chrétiens, dès lors qu'ils sont enlevés à leurs familles, sont élevés dans la foi musulmane⁷.

À côté de ces convertis malgré eux, pour lesquels le patriarche ne peut rien, existent surtout les renégats qui choisissent délibérément d'abjurer : ce sont sans aucun doute les plus nombreux. Scholarios insiste sur le développement de l'apostasie et sur le fait que de plus en plus de fidèles s'éloignent du christianisme⁸. De même, Georges de Hongrie, qui se trouve dans l'Empire ottoman entre 1437 et 1458, au contact de différentes confréries de derviches très actives dans leurs entreprises de conversion des chrétiens, présente un tableau spectaculaire des progrès de l'islamisation à son époque⁹. Il faut du reste souligner que, précisément sous l'effet des influences soufies, la forme de l'islam à laquelle se rallie le peuple est souvent syncrétique et intègre des éléments chrétiens, tel le baptême par exemple¹⁰ : la conversion n'en est que plus facile. Le processus d'islamisation des populations chrétiennes avait certes commencé dès le XI^e siècle dans l'Anatolie conquise par les Seldjoukides¹¹, pour atteindre

7. Sur le *devshirme* ou παιδομάζωμα, voir notamment MÉNAGE, V. L., *Devshirme*, dans *EI*, 2, 1977, p. 217-219 ; İNALCIK, H., *Ghulām. IV, Empire ottoman*, dans *EI*, 2, 1977, p. 1111-1117 ; İNALCIK, *Ottoman Empire*, p. 76-88 ; ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, M.-M., *Le rôle des esclaves en Roumanie turque au XV^e siècle*, *Byzantinische Forschungen* 11, 1987, p. 15-28, ici p. 23-27. Scholarios fournit une description intéressante du phénomène dans *Sur la rareté des miracles*, III, p. 384⁹⁻³¹ : il insiste en particulier sur le fait que les janissaires, bien qu'ils soient chrétiens de naissance, sont peu enclins à abandonner l'islam, auquel ils ont pourtant été convertis de force.

8. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, I, p. 285³⁸-286³ : τί πρῶτον ὀδύρωμαι ; [...] τοὺς ἀφισταμένους ὁσημέραι τῆς πίστεως πανταχοῦ, ἢ τοὺς τὴν ἀποστασίαν ὀδίνοντας ; Ailleurs, Scholarios exalte la constance des néo-martyrs qui, eux, ne se laissent pas troubler par « la progression de l'apostasie », sachant qu'elle est voulue par Dieu : οὕτε τῇ κατὰ συγχώρησιν εὐλογον τοῦ Θεοῦ προκοπῇ τῆς ἀποστασίας ἐκ τῆς τοῦ Ἰησοῦ ἀγάπης σαλεύονται (SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219²⁴⁻²⁶). Voir aussi le témoignage de Matthieu Kamariotès juste après 1453 : οἱ δὲ καὶ τὴν ἀμώμητον πίστιν ἡμεῖς, ἐπὶ τὴν ἀσέβειαν μεταθέντες (*Matthaei Camariotae De Constantinopoli capta narratio lamentabilis*, dans *PG* 160, col. 1059-1070, ici col. 1068D).

9. Voir GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP), p. 152-153 : « il n'y a cependant aucun sage qui, soucieux de comprendre précisément et fidèlement le recul quotidien des Chrétiens et les progrès quotidiens de cette secte, présentera un avis différent sur l'avenir. Car, sous nos yeux, à une vitesse folle, l'attention prêtée au culte divin chez les Chrétiens décline sans arrêt tandis que chez les adeptes du vice, toute la vanité, la tiédeur de la foi, l'indolence de l'amour et la malignité s'accroissent ; à tel point que [...] c'est à peine si l'on peut encore discerner quelques restes de religion chrétienne ».

10. Sur le rôle majeur des confréries soufies dans le passage à l'islam ou, parfois, à une forme de syncrétisme religieux entre l'islam et le christianisme, voir VRYONIS, *Decline*, p. 358-402 ; BALIVET, M., *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin, le « Hallāj des Turcs » (1358/59-1416)*, Istanbul 1995 ; POPOVIC, A., et VEINSTEIN, G. (éd.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul 1995 ; MÉLIKOFF, I., *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leyde 1998.

11. Sur la progressive islamisation de l'Asie Mineure, voir VRYONIS, *Decline*, p. 351-402 ; VRYONIS, S., *Religious change and continuity in the Balkans and Anatolia from the fourteenth through the sixteenth century*, dans *Islam and cultural change in the Middle Ages*, éd. S. VRYONIS, Wiesbaden 1975, p. 127-140 ; VRYONIS, S., « The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century », *The book in the light of subsequent scholarship, 1971-98*, dans *Eastern approaches to Byzantium*, éd. A. EASTMOND, Aldershot 2001, p. 1-17.

ensuite les Balkans à partir du XIV^e siècle, au fur et à mesure de l'avancée des Ottomans¹², mais il semble s'accélérer avec la chute de Constantinople. Les raisons en sont multiples : tout d'abord, les croyances eschatologiques exposées plus haut ont pu amener une partie des Grecs à penser que Dieu soutenait désormais les musulmans et qu'il valait mieux adopter la religion du vainqueur ; ils obtenaient ainsi de ne plus payer l'impôt spécifique des *dhimmis*, la *djizya*, ce qui pouvait du reste constituer un motif de conversion en soi. En outre, le passage à l'islam pouvait être un bon moyen de faire carrière : Georges de Hongrie incrimine sur ce point les Slaves convertis – Albanais, Bosniaques et Serbes – qui gravitent en masse autour du sultan à Edirne¹³. Scholarios parle lui aussi de ceux qui passent à la religion de l'ennemi pour s'enrichir et obtenir des charges dans l'administration ottomane, précisant qu'il s'agit aussi bien d'orthodoxes que de chrétiens romains¹⁴.

En tant que patriarche, Scholarios est confronté à la nécessité de prévenir ou au moins d'endiguer autant que possible le phénomène. Il doit donc se soucier de ceux qui restent attachés à la foi orthodoxe, mais qui pourraient basculer à la moindre occasion. Le passage à l'islam, s'il n'est pas choisi d'emblée, peut aussi être provoqué par une trop grande rigidité de l'autorité ecclésiastique : l'existence d'un clergé à même d'encadrer les fidèles est *a priori* une condition favorable au maintien du christianisme, mais cet avantage peut se renverser si les clercs ne tiennent pas compte du contexte exceptionnel dans lequel vit la population. Or, dans une période marquée par le bouleversement complet des structures sociales traditionnelles, alors qu'un très grand nombre de Grecs ont été faits prisonniers et sont coupés de leur environnement habituel, le respect absolu des interdits ecclésiastiques définis par le droit canon orthodoxe se révèle inadéquat et même potentiellement néfaste, puisqu'il peut pousser une partie des fidèles à rejoindre l'islam. En imposant un assouplissement temporaire des règles ecclésiastiques, en particulier de celles qui touchent au mariage, Scholarios tente donc d'agir de manière à éviter une déperdition encore plus grande pour la communauté orthodoxe, quitte à provoquer quelques remous.

12. Voir VRYONIS, S., *Religious changes and patterns in the Balkans, 14th-16th centuries*, dans *Aspects of the Balkans : continuity and change*, éd. H. BIRNBAUM et S. VRYONIS, La Haye-Paris 1972, p. 162-172 ; BALIVET, M., *Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans. Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 66, 1993, p. 11-20.

13. Voir GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP), p. 74 : « c'est à peine d'ailleurs si, même à la cour du roi, on entend parler Turc, parce que toute la cour et la grande majorité des dignitaires est composée de renégats qui ont cette langue [le serbe] pour langue maternelle ». À titre d'exemple de la brillante carrière que pouvaient faire des convertis dans l'administration ottomane, voir STAVRIDES, T., *The sultan of vezirs. The life and times of the Ottoman grand vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)*, Leyde 2001.

14. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 384⁷⁻⁹ : τοὺς οἰκοθεν τρέχοντας οὐ μόνον ἐκ τῶν τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ Λατίνων αὐτῶν πολλοὺς ἐξ ὑπερορίας, προσδῶν ἔρωτι καὶ τιμῶν. Voir aussi CHALKOKONDYLIS, *Histoire*, II, p. 197²⁻¹⁹ : le chroniqueur évoque les Grecs passés au service du sultan et retrouve la forme grecque de certains noms devenus turcs, tels Ilias devenu Ali, Solomon devenu Soulaïman, Iosif devenu Iousouf ou Alexandros devenu Skender. Voir aussi BALIVET, *Personnage du « turcophile »*, p. 122-124.

Une recrudescence d'unions illicites

Le mariage est l'un des points sur lesquels se sont cristallisés les risques de conversion peu après la chute de Constantinople : tentons de comprendre pourquoi. Le droit canon byzantin est tout à fait strict sur cette question et répertorie plusieurs sortes d'interdits, en particulier la consanguinité, le quatrième mariage, l'union de personnes coupables d'adultère et l'union de mineurs¹⁵. Ce sont non seulement les contrevenants à ces dispositions qui risquent un châtiment ecclésiastique, lequel peut aller jusqu'à l'excommunication, mais aussi les clercs qui célébreraient ou cautionneraient de telles unions¹⁶.

Après la chute de Constantinople, c'est tout particulièrement le troisième empêchement cité, à savoir le mariage d'individus adultères, qui se trouve bafoué. Cet interdit s'applique à toutes les personnes mariées qui entretiennent une relation extra-conjugale et souhaitent la voir régularisée : en théorie, c'est strictement impossible, puisque l'adultère en lui-même est condamné, plus encore lorsqu'il est le fait de la femme¹⁷. À celui ou à celle qui s'est rendu coupable d'une infidélité, le remariage n'est en aucun cas permis, tandis que le conjoint qui a subi le préjudice de l'adultère peut en revanche demander le divorce et éventuellement se remarier ensuite – c'est même l'un des rares motifs acceptables de divorce dans l'orthodoxie¹⁸. La législation sur ce point est donc claire, et elle tient même compte de certains cas particuliers déjà relevés à l'époque patristique : qu'en est-il par exemple lorsque l'un des conjoints disparaît ? Celui qui reste a-t-il le droit de commencer une nouvelle vie conjugale ? D'après Basile, si la mort du premier conjoint n'est pas certaine, c'est tout à fait impossible, et le remariage s'apparente à un adultère¹⁹. Dans le cas plus spécifique où le mari est parti à la guerre, il en va de même, mais Basile concède qu'il y a là des circonstances atténuantes « vu que la mort y est plus probable »²⁰. Sur la question des prisonniers de guerre, qui

15. Sur le droit byzantin concernant le mariage, voir ZHISHMAN, J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1864 ; DAUVILLIER, J., et CLERCQ, C. DE, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936 ; voir aussi plus récemment, par le biais des fiançailles, PAPADATOS, S. I., *Περὶ τῆς μνηστείας εἰς τὸ βυζαντινὸν δίκαιον*, Athènes 1984.

16. Théodore Agallianos cite à ce propos une bulle, éditée par ailleurs par G. A. Rhallès et M. Potlès (RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 588) sans date ni auteur. Cette bulle affirme la culpabilité du clerc qui célébrerait des mariages interdits, et stipule qu'il encourt la déposition pour une telle faute : « δέινα ἱερεῦ, ποιήσον εὐχὴν μνηστείας καὶ τελείαν ἱερολογίαν γάμου ἐπὶ τοῖς δέινα ἀνευ συγγενείας, τριγαμίας, μοιχοευξίας καὶ ἀνηβότητος· εἰ γὰρ τι τοιοῦτον ποιήσεις, μέλλεις εὐθύνεσθαι εἰς τὴν ἱερωσύνην σου » (AGALLIANOS, *Discours*, p. 139¹⁷⁴²⁻¹⁷⁴⁵).

17. Plusieurs canons de Basile réitèrent cette condamnation, en particulier les canons 9, 21, 34, 39, 48 et 58 (voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 108-109, 123-124, 132, 134, 138-139, 145-146). Sur l'empêchement résultant de l'adultère, voir PAPADATOS, S. I., *Περὶ τῆς μνηστείας εἰς τὸ βυζαντινὸν δίκαιον*..., p. 167-169 ; comme le montre l'auteur, la législation ecclésiastique est reprise dans le droit civil byzantin.

18. Sur le divorce à l'époque byzantine, voir notamment LAIOU, A., Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII^e siècle, *Fontes minores* 6, 1984, p. 275-323, ici p. 300-317 ; L'HUILLIER, P., The indissolubility of marriage in orthodox law and practice, *St Vladimir's theological quarterly* 32, 1988, p. 199-221 ; KARLIN-HAYTER, P., Indissolubility and the « greater evil ». Three thirteenth-century Byzantine divorce cases, dans *Church and people in Byzantium*, éd. R. MORRIS, Birmingham 1990, p. 87-105.

19. Voir le canon 31 de Basile (JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 131).

20. Voir le canon 36 de Basile (*ibid.*, p. 133).

va nous intéresser spécialement, le droit byzantin est encore plus précis, puisque ce type de situation a été réglementé par un édit de Léon VI le Sage à la fin du IX^e siècle²¹. La décision impériale, reprise ensuite dans le droit canon grec²², établit en substance que, dans le cas où un homme ou une femme se retrouve en captivité, son mariage n'est pas dissout ; il est interdit à l'un comme à l'autre de contracter un deuxième mariage avant que son conjoint ne soit officiellement déclaré décédé, et jamais la femme de celui qui vit en captivité ne doit s'unir à une autre personne, pendant tout le temps que dure la captivité.

Ces dispositions posent problème aux populations orthodoxes juste après la conquête ottomane, et Agallianos, accusé d'avoir couvert des manquements à cette loi entre 1454 et 1463²³, reconnaît dans ses discours que des transgressions ont bien eu lieu²⁴. Au moment de la prise de Constantinople en effet, la plupart de ceux qui se trouvaient encore sur place ont été faits prisonniers²⁵ : les couples ont été séparés de fait, puisque la plupart des captifs ont été revendus et emmenés comme esclaves par leurs maîtres turcs dans d'autres régions de l'Empire, parfois très lointaines. À ce type de déplacements forcés, il faut ajouter aussi la pratique ottomane du *sürgün*²⁶, c'est-à-dire la déportation de populations, chrétiennes ou non, vers des zones peu habitées que Mehmed II voulait repeupler, à commencer par Istanbul. Le brassage qui a résulté de tous ces événements a pris une ampleur extraordinaire, d'autant plus qu'il a affecté une société dont les structures traditionnelles étaient fondées sur la proximité et la connaissance de longue date que les habitants avaient les uns des autres au sein de petites communautés²⁷. Certains

21. Il s'agit de la novelle 33 de Léon VI, *Περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι τὰς τῶν αἰχμαλώτων γαμετὰς ἑτέροις συνάπτεσθαι* (ZÉPOS, *Jus Graecoromanum*, I, p. 98-100). Voir ZHISHMAN, J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1864, p. 767-769.

22. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, VI, p. 163.

23. Agallianos est pris à partie dans ces affaires en raison de sa fonction de grand chartophylax : le titulaire de cette charge est en effet préposé aux affaires matrimoniales pour le diocèse de Constantinople, ce qui signifie qu'il dirige une enquête préalable sur les futurs mariés et qu'il rédige lui-même le certificat autorisant le prêtre à célébrer le mariage. Il est donc responsable de toutes les irrégularités qui peuvent être commises par des prêtres en matière de mariage. Voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφίκια*, p. 338-339 et 350.

24. L'ensemble du témoignage d'Agallianos sur les mariages non-canoniques consécutifs à la captivité des Byzantins après la chute de Constantinople n'a été commenté, à ma connaissance, que fort brièvement par l'éditeur, C. Patrinélès (AGALLIANOS, *Discours*, p. 68-71). À sa suite, C. J. G. Turner, D. Apostolopoulos et É. Zachariadou y ont aussi consacré quelques pages : voir TURNER, *Notes on the work of Theodore Agallianos*, p. 31-33 ; APOSTOLOPOULOS, D., *Ἀνάγλυφα μᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999, p. 203-207 ; ZACHARIADOU, *Constantinople se repeuple*, p. 55-58.

25. Sur le grand nombre de prisonniers faits par les Turcs au fur et à mesure de la conquête, et particulièrement en mai 1453, voir ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, M.-M., Le rôle des esclaves en Roumanie turque au XV^e siècle, *Byzantinische Forschungen* 11, 1987, p. 15-28, ici p. 16-17 ; NECIPOGLU, N., *Byzantium between the Ottomans and the Latins : a study of political attitudes in the late Palaiologan period, 1370-1460*, Ann Arbor 1990, p. 374-375. Selon Kritoboulos, il y eut 50 000 prisonniers (voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 75²⁶), selon Léonard de Chio 60 000 (LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 942B), c'est-à-dire presque la totalité des habitants qui demeuraient encore à Constantinople.

26. Voir İNALCIK, H., Istanbul, dans *EI*, 4, 1978, p. 233-259, ici p. 234-236.

27. Ces réseaux de relations traditionnels ont disparu d'un seul coup, et ce n'est certainement pas le moindre des bouleversements provoqués par la chute de Constantinople. Agallianos compare la ville désormais à la « tour de Babel » (τῇ πυργοποιίᾳ), parce qu'elle a été repeuplée par

Une recrudescence d'unions illicites

Le mariage est l'un des points sur lesquels se sont cristallisés les risques de conversion peu après la chute de Constantinople : tentons de comprendre pourquoi. Le droit canon byzantin est tout à fait strict sur cette question et répertorie plusieurs sortes d'interdits, en particulier la consanguinité, le quatrième mariage, l'union de personnes coupables d'adultère et l'union de mineurs¹⁵. Ce sont non seulement les contrevenants à ces dispositions qui risquent un châtement ecclésiastique, lequel peut aller jusqu'à l'excommunication, mais aussi les clercs qui célébreraient ou cautionneraient de telles unions¹⁶.

Après la chute de Constantinople, c'est tout particulièrement le troisième empêchement cité, à savoir le mariage d'individus adultères, qui se trouve bafoué. Cet interdit s'applique à toutes les personnes mariées qui entretiennent une relation extra-conjugale et souhaitent la voir régularisée : en théorie, c'est strictement impossible, puisque l'adultère en lui-même est condamné, plus encore lorsqu'il est le fait de la femme¹⁷. À celui ou à celle qui s'est rendu coupable d'une infidélité, le remariage n'est en aucun cas permis, tandis que le conjoint qui a subi le préjudice de l'adultère peut en revanche demander le divorce et éventuellement se remarier ensuite – c'est même l'un des rares motifs acceptables de divorce dans l'orthodoxie¹⁸. La législation sur ce point est donc claire, et elle tient même compte de certains cas particuliers déjà relevés à l'époque patristique : qu'en est-il par exemple lorsque l'un des conjoints disparaît ? Celui qui reste a-t-il le droit de commencer une nouvelle vie conjugale ? D'après Basile, si la mort du premier conjoint n'est pas certaine, c'est tout à fait impossible, et le remariage s'apparente à un adultère¹⁹. Dans le cas plus spécifique où le mari est parti à la guerre, il en va de même, mais Basile concède qu'il y a là des circonstances atténuantes « vu que la mort y est plus probable »²⁰. Sur la question des prisonniers de guerre, qui

15. Sur le droit byzantin concernant le mariage, voir ZHISHMAN, J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1864 ; DAUVILLIER, J., et CLERCQ, C. DE, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936 ; voir aussi plus récemment, par le biais des fiançailles, PAPADATOS, S. I., *Περὶ τῆς μνηστείας εἰς τὸ βυζαντινὸν δίκαιον*, Athènes 1984.

16. Théodore Agallianos cite à ce propos une bulle, éditée par ailleurs par G. A. Rhallès et M. Potlès (RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 588) sans date ni auteur. Cette bulle affirme la culpabilité du clerc qui célébrerait des mariages interdits, et stipule qu'il encourt la déposition pour une telle faute : « δέινα ἱερεῦ, ποιήσων εὐχὴν μνηστείας καὶ τελείαν ἱερολογίαν γάμου ἐπὶ τοῖς δέινα ἀνευ συγγενείας, τριγαμίας, μοιχοζευξίας καὶ ἀνηβότητος· εἰ γὰρ τι τοιοῦτον ποιήσεις, μέλλεις εὐθύνεσθαι εἰς τὴν ἱερωσύνην σου » (AGALLIANOS, *Discours*, p. 139¹⁷⁴²⁻¹⁷⁴⁵).

17. Plusieurs canons de Basile réitèrent cette condamnation, en particulier les canons 9, 21, 34, 39, 48 et 58 (voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 108-109, 123-124, 132, 134, 138-139, 145-146). Sur l'empêchement résultant de l'adultère, voir PAPADATOS, S. I., *Περὶ τῆς μνηστείας εἰς τὸ βυζαντινὸν δίκαιον*..., p. 167-169 ; comme le montre l'auteur, la législation ecclésiastique est reprise dans le droit civil byzantin.

18. Sur le divorce à l'époque byzantine, voir notamment LAIOU, A., Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII^e siècle, *Fontes minores* 6, 1984, p. 275-323, ici p. 300-317 ; L'HUILLIER, P., The indissolubility of marriage in orthodox law and practice, *St Vladimir's theological quarterly* 32, 1988, p. 199-221 ; KARLIN-HAYTER, P., Indissolubility and the « greater evil ». Three thirteenth-century Byzantine divorce cases, dans *Church and people in Byzantium*, éd. R. MORRIS, Birmingham 1990, p. 87-105.

19. Voir le canon 31 de Basile (JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 131).

20. Voir le canon 36 de Basile (*ibid.*, p. 133).

va nous intéresser spécialement, le droit byzantin est encore plus précis, puisque ce type de situation a été réglementé par un édit de Léon VI le Sage à la fin du IX^e siècle²¹. La décision impériale, reprise ensuite dans le droit canon grec²², établit en substance que, dans le cas où un homme ou une femme se retrouve en captivité, son mariage n'est pas dissout ; il est interdit à l'un comme à l'autre de contracter un deuxième mariage avant que son conjoint ne soit officiellement déclaré décédé, et jamais la femme de celui qui vit en captivité ne doit s'unir à une autre personne, pendant tout le temps que dure la captivité.

Ces dispositions posent problème aux populations orthodoxes juste après la conquête ottomane, et Agallianos, accusé d'avoir couvert des manquements à cette loi entre 1454 et 1463²³, reconnaît dans ses discours que des transgressions ont bien eu lieu²⁴. Au moment de la prise de Constantinople en effet, la plupart de ceux qui se trouvaient encore sur place ont été faits prisonniers²⁵ : les couples ont été séparés de fait, puisque la plupart des captifs ont été revendus et emmenés comme esclaves par leurs maîtres turcs dans d'autres régions de l'Empire, parfois très lointaines. À ce type de déplacements forcés, il faut ajouter aussi la pratique ottomane du *sürgün*²⁶, c'est-à-dire la déportation de populations, chrétiennes ou non, vers des zones peu habitées que Mehmed II voulait repeupler, à commencer par Istanbul. Le brassage qui a résulté de tous ces événements a pris une ampleur extraordinaire, d'autant plus qu'il a affecté une société dont les structures traditionnelles étaient fondées sur la proximité et la connaissance de longue date que les habitants avaient les uns des autres au sein de petites communautés²⁷. Certains

21. Il s'agit de la novelle 33 de Léon VI, *Περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι τὰς τῶν αἰχμαλώτων γαμετὰς ἑτέροις συνάπτεσθαι* (ZÉPOS, *Jus Graecoromanum*, I, p. 98-100). Voir ZHISHMAN, J., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1864, p. 767-769.

22. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, VI, p. 163.

23. Agallianos est pris à partie dans ces affaires en raison de sa fonction de grand chartophylax : le titulaire de cette charge est en effet préposé aux affaires matrimoniales pour le diocèse de Constantinople, ce qui signifie qu'il dirige une enquête préalable sur les futurs mariés et qu'il rédige lui-même le certificat autorisant le prêtre à célébrer le mariage. Il est donc responsable de toutes les irrégularités qui peuvent être commises par des prêtres en matière de mariage. Voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφίλκια*, p. 338-339 et 350.

24. L'ensemble du témoignage d'Agallianos sur les mariages non-canoniques consécutifs à la captivité des Byzantins après la chute de Constantinople n'a été commenté, à ma connaissance, que fort brièvement par l'éditeur, C. Patrinélès (AGALLIANOS, *Discours*, p. 68-71). À sa suite, C. J. G. Turner, D. Apostolopoulos et É. Zachariadou y ont aussi consacré quelques pages : voir TURNER, *Notes on the work of Theodore Agallianos*, p. 31-33 ; APOSTOLOPOULOS, D., *Ἀνέγλυφα μᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὸ « νομοθεσία »*, Athènes 1999, p. 203-207 ; ZACHARIADOU, *Constantinople se repeuple*, p. 55-58.

25. Sur le grand nombre de prisonniers faits par les Turcs au fur et à mesure de la conquête, et particulièrement en mai 1453, voir ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, M.-M., Le rôle des esclaves en Roumanie turque au XV^e siècle, *Byzantinische Forschungen* 11, 1987, p. 15-28, ici p. 16-17 ; NECIPOGLU, N., *Byzantium between the Ottomans and the Latins : a study of political attitudes in the late Palaiologan period, 1370-1460*, Ann Arbor 1990, p. 374-375. Selon Kritoboulos, il y eut 50 000 prisonniers (voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 75²⁶), selon Léonard de Chio 60 000 (LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 942B), c'est-à-dire presque la totalité des habitants qui demeuraient encore à Constantinople.

26. Voir İNALCIK, H., Istanbul, dans *EI*, 4, 1978, p. 233-259, ici p. 234-236.

27. Ces réseaux de relations traditionnels ont disparu d'un seul coup, et ce n'est certainement pas le moindre des bouleversements provoqués par la chute de Constantinople. Agallianos compare la ville désormais à la « tour de Babel » (τῇ πυργοποιίᾳ), parce qu'elle a été repeuplée par

prisonniers ont pu malgré tout retourner vers leurs régions d'origine une fois qu'ils avaient recouvré leur liberté, mais dans des conditions très difficiles.

Agallianos raconte dans son *Deuxième discours* comment un grand nombre de couples, qui ont été séparés de fait par les événements, n'arrivent que rarement à se réunir à leur retour, puisqu'ils sont souvent dans l'ignorance complète de ce qu'est devenu leur conjoint. Les prisonniers rentrent un à un, certains avec leur femme, d'autres avec celle d'un autre ou tout seuls; quand ils ne retrouvent personne sur place, ils recherchent leur conjoint ailleurs, souvent en vain²⁸. L'auteur rend tout à fait perceptible le désarroi dans lequel ces Grecs se trouvent alors et qui les conduit à des pratiques douteuses. «De ce fait, explique Agallianos, certains hommes s'unirent à certaines femmes, certaines femmes à certains hommes, conduits non par l'amour mais par une nécessité violente, non par faiblesse et par plaisir, mais à cause d'un malheur cruel. Qui pourrait dire ou énumérer les genres ou les motifs de telles relations détestables, que même ceux qui les pratiquaient jugeaient horribles et répugnantes, mais qu'ils supportaient cependant, vaincus par la force? La loi de l'Église les punissait, mais la contrainte du rachat (ὠνή) ou de la caution (ἐγγύη) les contraignait complètement; l'Église empêchait, mais les maîtres improvisés forçaient et le manque d'argent les gênait considérablement»²⁹.

On souhaiterait comprendre la situation à laquelle il est fait allusion ici, mais le vocabulaire même du texte est ambigu et rend l'interprétation malaisée. Commençons donc par le statut des personnes dont il est question: il ne fait pas de doute, au début du paragraphe³⁰, que l'auteur parle de Byzantins qui reviennent à Istanbul, les uns après les autres, dans le cadre du retour de captivité. Il est évident cependant qu'ils ne sont pas entièrement libres et qu'ils dépendent encore dans une large mesure de leurs «maîtres improvisés»: ils n'ont donc pas encore pu se libérer complètement. Pour ceux qui ne pouvaient payer eux-mêmes une rançon à leur propriétaire, il existait en effet une procédure de rachat sous caution, encore mal connue³¹. Telle qu'elle apparaît par exemple à travers les lettres

divers groupes d'habitants de langues différentes; il ajoute que personne désormais ne connaît son voisin, puisque celui qui habitait auparavant dans tel quartier de la ville se trouve maintenant dans un autre (AGALLIANOS, *Discours*, p. 133¹⁵²³⁻¹⁵²⁵). Ceci n'est pas sans incidence sur les nouvelles possibilités de transgresser les interdits concernant le mariage: le contrôle était en effet fondé jusque-là sur une enquête de voisinage, or celle-ci n'a désormais plus aucune valeur.

28. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 145¹⁹⁵³⁻¹⁹⁵⁷: καὶ ἐπανῆκον οἱ σχέτλιοι καὶ δυστυχεῖς, ὅσοι δὴτα καὶ ἐπανῆκον, ὁ μὲν τὴν ἑαυτοῦ γαμετὴν ἐπαγόμενος, ὁ δὲ τὴν ἐτέρου, ὁ δὲ καὶ μόνος. Καὶ οἱ μὲν εὗρον ἐνταῦθα τὰς ἰδίας, οἱ δὲ οὔτε ἐνταῦθα οὔτε ἀλλαχοῦ· καὶ οἱ μὲν ἦκουον ὅπου εὗρισκοντο, τινὲς μὲν ἀληθῶς, οἱ πλείους δὲ μάτην, οἱ δὲ οὐδὲ ἦκουον· ὁμοίως ἄνδρες καὶ γυναῖκες.

29. *Ibid.*, p. 145¹⁹⁵⁷⁻¹⁹⁶⁵: ἐνθεν τοι καὶ ἐκολλήθησαν τινὲς μὲν ἄνδρες τοῖς γυναῖξί, τινὲς δὲ γυναῖκες ἀνδράσι τοῖς, οὐκ ἔρωτος ἡγησάμενοι, ἀλλὰ βιαίας ἀνάγκης, οὐδὲ βλακείας καὶ ἡδονῆς χάριν, ἀλλ' ἐκ δυστυχίας πικρᾶς. Τίς ἂν ἐξεῖποι ἢ ἀριθμῆσαι δυνηθεὶς τοὺς τρόπους ἢ τὰς αἰτίας τῶν τοιούτων ἀπευκτῶν συναλλαγμάτων, ἃ καὶ αὐτοὶ οἱ συναλλάξαντες ἀπαίσια τε ἐνόμιζον καὶ βδελυκτά, ἔφερον δ' ὅμως τῇ βίᾳ νικώμενοι; Ὁ μὲν νόμος τῆς ἐκκλησίας αὐτοῖς ἐπέτιμα, ἡ δὲ τῆς ὠνῆς ἀνάγκη ἢ τῆς ἐγγύης κατηνάγκασεν· ἡ ἐκκλησία ἐκώλυεν, οἱ δὲ σχέδιοι δεσπότης ἐβίαζον καὶ ἡ τῶν χρημάτων ἔνδεια οὐ μετρίως ἐλύπει.

30. Voir *supra* note 28.

31. Il n'existe pas de bibliographie consacrée spécifiquement à cette question: les informations disponibles se trouvent de manière éparse dans quelques rares articles: voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 72-127; GANCHOU, *Rachat des Notaras*, p. 149-229; ZACHARIADOU, *Constantinople se repeuple*, p. 54-55.

adressées à Nicolas Isidoros³², elle se déroule en deux temps: un garant capable d'avancer l'argent (Nicolas Isidoros par exemple) signe un contrat avec ceux qui essaient de racheter un prisonnier (sa famille, son monastère...) et verse une caution (ἐγγύη) au propriétaire turc; le prisonnier retrouve alors sa liberté de mouvement, mais il n'est pas délivré de son statut servile pour autant: il doit aller lui-même quêter auprès de ses riches connaissances pour obtenir la somme nécessaire au remboursement du garant, faute de quoi il redevient un «esclave à vendre»³³. Les Grecs dont parle Agallianos dans ce passage rentrent dans cette catégorie et ont donc dû être rachetés sous caution: le terme est en effet présent dans le texte, ἐγγύη, preuve que ces anciens prisonniers ne sont pas encore quittes: ils sont dans un état de dépendance évidente à l'égard de leurs maîtres du fait du «manque d'argent» qui leur interdit leur rachat total. Reste à savoir qui sont les maîtres auxquels il est fait allusion. Ce sont *a priori* des chrétiens, les seuls à verser des cautions pour le rachat des prisonniers orthodoxes, mais ils peuvent éventuellement avoir emprunté leur argent à des prêteurs juifs; il n'est pas exclu d'autre part que certains anciens captifs, une fois arrivés à Istanbul, n'aient pas réussi à se racheter et aient été acquis de nouveau par des Turcs.

Leur condition conduit ces individus jusqu'à d'étranges mariages où ils donnent l'impression de s'assembler par force les uns aux autres³⁴. Les expressions du texte font bien ressortir l'aspect scandaleux de ces unions répréhensibles, sur lesquelles Agallianos porte un jugement horrifié. Il est sûr que nous n'avons pas affaire à des mariages régulièrement accordés et bénis par l'Église: les couples décrits semblent plutôt vivre en concubinage et tombent donc sous le coup des interdits canoniques. Pour les dédouaner peut-être d'un tel manquement, Agallianos insiste sur l'état de nécessité dans lequel sont plongés ces Grecs non-libres, et il présente leur état matrimonial délictueux comme le résultat d'une contrainte extérieure: on pense aussitôt à une intervention directe des propriétaires sur leurs esclaves pour former des couples, ce que les Turcs pratiquaient abondamment pour accroître le nombre de leurs serviteurs³⁵. Cependant, si les maîtres sont plutôt des chrétiens, il n'est guère probable qu'ils s'adonnent à cette forme d'exploitation de leurs coreligionnaires. En réalité, Agallianos fait ici allu-

32. Sur ce personnage, voir *supra* chapitre II.1, note 47.

33. Parmi plusieurs cas évoqués dans les lettres de 1453, voici l'exemple d'un prêtre dont la caution a été fournie par Nicolas Isidoros et qui se trouve, le 13 décembre 1453, réfugié auprès du métropolite de Thessalonique dans l'attente de se libérer entièrement: «au sujet du papas Nicodème, nous n'écrivons rien d'autre que patience et longueur de temps, parce qu'il a été empêché par la maladie et il n'est pas allé ailleurs pour quêter lui aussi comme beaucoup d'autres. Ses parents n'ont plus les moyens, parce qu'ils ont versé pour sa mère et pour beaucoup d'autres captifs avant qu'il arrive ici; mais ses parents et nous, dans la mesure du possible, nous dédommagerons de toute manière pour lui ta seigneurie avec reconnaissance. Quant à lui, il remercie, il prie et s'efforce de parvenir le plus tôt à se libérer de la servitude, car tant qu'il aura des dettes, il sera déclaré esclave à vendre (δοῦλος ὠνητός)» (DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 99, Lettre 7, trad. DARROUZÈS).

34. Ou même d'être assemblés malgré eux: le terme grec, ἐκολλήθησαν, conjugué au passif, permet les deux interprétations.

35. Voir GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP), p. 67-68: «ils sont nombreux, ceux qui remplissent leurs fermes d'esclaves et de servantes, et qui, en unissant l'esclave à la servante par les liens du mariage, fondent des familles, afin que leur désir insatiable soit en quelque sorte satisfait par les fils et les filles issus de ces unions».

sion au cas de certaines femmes grecques, rachetées sous caution par de généreux donateurs chrétiens qui s'empressent de faire d'elles leur concubine³⁶ : la contrainte dont parle Agallianos ne s'exerce alors que sur la femme, obligée d'accepter la situation à cause de la dette qui la lie à son maître. Mais ce n'est pas la seule cause possible d'unions illégitimes : Agallianos est obligé de reconnaître que, loin de toute contrainte, c'est parfois par désespoir ou par refus de la vie solitaire que ses compatriotes se remettent en ménage, sans même savoir si leur précédent conjoint est décédé ou non. Il évoque lui-même « certains hommes voulant prendre femme, puisqu'ils étaient privés de leur propre épouse et qu'il leur était insupportable de continuer à vivre dans une telle privation »³⁷.

Cependant le véritable enjeu de ce que relate Agallianos se trouve ailleurs : ses conclusions portent en réalité sur le risque d'« impiété » et de « mort spirituelle » auquel sont exposés ces aspirants au mariage. Selon lui, sont en danger ceux qui avaient jusque-là survécu à trois difficultés majeures : la « captivité », la « redevance » (c'est-à-dire la dette qu'ils ont contractée auprès du garant qui a avancé leur caution), et « l'empêchement imposé par l'Église » ; mais ils étaient maintenant conduits « à faire naufrage en ce qui concerne la piété, à être réduits à [tomber dans] un abîme d'impiété et à perdre leur âme »³⁸. Ces expressions s'appliquent sans conteste à une menace de conversion à la foi du vainqueur³⁹. Ceux qui désirent si ardemment former de nouveaux couples ont pour l'instant résisté à tout : ils n'ont pas encore transgressé les canons en tentant de se remarier frauduleusement⁴⁰, ce qui les aurait exclus de la communauté des fidèles, mais, d'après Agallianos, ils sont dans une situation de grande vulnérabilité, prêts à sombrer. Dans le contexte de leur difficile retour, ils peuvent être tentés de se faire musul-

36. Agallianos raconte en détail l'histoire d'une femme mariée, rachetée par un Grec et devenue sa compagne : voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 148²⁰⁶⁴-149²¹⁰⁸. Voir *infra* p. 148.

37. *Ibid.*, p. 147²⁰²⁹⁻²⁰³¹ : εὐρηκώς τε πολλοὺς ἐκ διαφόρων ἀναγκῶν ἀλλοτρίαις κολληθέντας, τινὰς δὲ καὶ βουλομένους ἀγαγεῖσθαι, τῶν ἰδίων στερουμένων, οἷς οὐ φορητὸν ἦν ἐν τῇ τούτων στερήσει διαζῆν.

38. *Ibid.*, p. 146¹⁹⁷²⁻¹⁹⁷⁶ : τὸν ὅμοιον δὴ τρόπον τοῖς τρισὶ τῆς ἀνάγκης κύμασι περιληφθέντες πολλοὶ δυστυχεῖς, ἐνθεν μὲν τῷ τῆς αἰχμαλωσίας, ἐτέρωθεν δὲ τῷ τῆς ἀπαιτήσεως, εἴτα καὶ τοῦ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καλύματος, ἐν ἀμηχανίᾳ τε ἦσαν καὶ περὶ τὴν εὐσέβειαν ναυαγῆσαι καὶ εἰς βυθὸν ἀσεβείας καταπεῖσθαι καὶ ψυχικῶς ἀπολέσθαι συνηλεύοντο.

39. Les formules d'Agallianos dans ce passage ne sont pas très précises, mais elles s'éclairent par la comparaison : employant une formule identique à celle de ce passage, ψυχικῶς ἀπολέσθαι, l'auteur lui donne pour équivalent l'expression περὶ τὴν πίστιν κινδυνεύουσαι, « être en danger en ce qui concerne la foi » : ἐτοίμως ἔχουσι πολλοὶ περὶ τὴν πίστιν κινδυνεύουσαι καὶ ψυχικῶς ἀπολέσθαι (*ibid.*, p. 147²⁰³²) ; or cette même expression est utilisée par Agallianos à propos de deux nouveau-nés qui, s'ils devaient être vendus aux Turcs, « seraient en danger en ce qui concerne la foi » (κινδυνεύουσιν περὶ τὴν πίστιν) : il est bien évident qu'ils risqueraient de devenir musulmans (*ibid.*, p. 148²⁰⁷²⁻²⁰⁷⁷). Ailleurs, Agallianos explique aussi qu'il valait mieux que l'Église intervienne plutôt que de laisser les fidèles « être en danger quant à leur âme et être livrés à l'impiété » : μᾶλλον ἢ ψυχικῶς ἀφείναι πολλοὺς κινδυνεύουσαι καὶ τῇ ἀσεβείᾳ παραδοθῆναι (*ibid.*, p. 146¹⁹⁸²) ; or on a aussi vu plus haut Scholarios et Matthieu Kamariotès utiliser le terme « impiété » (ἀσεβεία ou δυσσεβεία) pour parler d'islamisation (voir *supra* notes 3, 4 et 8).

40. Si certains tentaient de dissimuler leur situation réelle, en se faisant par exemple passer pour veufs, de manière à obtenir l'autorisation de se marier régulièrement, ils étaient promis à l'excommunication en cas de découverte de la supercherie : voir à ce propos le récit que donne Agallianos du quatrième mariage de Kataphygiotès (*ibid.*, p. 138-139).

mans pour pouvoir convoler sans difficulté : si en effet l'orthodoxie refuse toute union suspecte d'adultère, l'islam en revanche ne leur opposerait aucun interdit, que la femme se convertisse elle aussi ou non⁴¹.

Ainsi dans tous les cas où le remariage était interdit par les canons orthodoxes, en particulier lorsqu'un individu, homme ou femme, se retrouvait seul en présumant que son conjoint devait être en captivité quelque part pour une durée indéterminée, la conversion pouvait se présenter comme une solution meilleure que le *statu quo* – célibat forcé ou coupable adultère. La question du mariage a donc joué un rôle décisif au lendemain de la chute de Constantinople, plaçant le nouveau patriarche devant un réel cas de conscience. Face au danger que court l'orthodoxie en cette période de grande confusion sociale et morale, et alors que l'institution familiale est nécessaire à la perpétuation du christianisme, la question des unions matrimoniales délictueuses devient un enjeu important pour l'Église. Le patriarche peut difficilement se retrancher dans une feinte ignorance des transgressions commises : il se trouve pris entre le devoir de faire respecter comme auparavant les règles canoniques et la mission de conserver dans le giron de l'orthodoxie les ouailles dont il est responsable.

La souplesse de l'institution ecclésiastique

Face à ce dilemme, Scholarios fait finalement le choix de l'économie ecclésiastique. Agallianos récapitule un à un les éléments qui amènent le patriarche à statuer dans ce sens : en premier lieu, il dirige l'Église et a précisément pour mission « la protection des âmes » ; ensuite, il a fait le constat des fréquentes séparations que la captivité a provoquées et sait que les Grecs se trouvent dans cette situation « à cause de la juste sentence de Dieu contre nous », c'est-à-dire à cause de la chute de Constantinople, et non de leur propre fait ; il a été confronté à la demande pressante des fidèles concernant le remariage et a même clairement compris que, « si quelque forme de jugement et d'économie n'était pas conçue pour remédier à la situation, beaucoup étaient sur le point d'être en danger en ce qui concerne la foi et de perdre leur âme »⁴². On retrouve là, condensé en quelques propositions participiales qui

41. Voir SCHACHT, J., Nikāh. I, Dans l'islam classique, dans *EI*, 8, 1995, p. 26-29 : dans le droit matrimonial musulman, la polygamie est autorisée jusqu'à quatre mariages concomitants. Un musulman est autorisé à épouser une femme issue d'une communauté juive ou chrétienne, en vertu du statut particulier reconnu aux religions du Livre ; mais s'il souhaite s'unir à une chrétienne qui est son esclave, il lui est seulement permis de vivre en concubinage avec elle, mais non de l'épouser. Voir aussi VRYONIS, *Decline*, p. 359 et 432 ; PANTAZOPOULOS, N. J., *Church and law in the Balkan peninsula during the Ottoman rule*, Thessalonique 1967, p. 91-107 ; PETMÉZAS, *Organisation ecclésiastique*, p. 503-505.

42. AGALLIANOS, *Discours*, p. 147²⁰²²⁻²⁰³⁴ : ἔνθεν τοι καὶ ὁ θεὸς ἀνὴρ ἐκεῖνος, ὁ πολὺς τὴν τε θείαν καὶ ἀνθρωπίνην σοφίαν καὶ τὴν σύνεσιν ἄκρος, Γεννάδιος ὁ σοφός, τὴν προστασίαν τῆς ἐκκλησίας ἀναδεξάμενος καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν ἐν αὐτῇ ψυχῶν, εἴτα καὶ ὅσα ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας συνέβη κακὰ θεασάμενος καὶ ὅπως αἱ νόμμοι συζυγίαι διεζεύχθησαν, οὐκ ἔξ ἐπιβουλῆς ὁμοφύλων ἀδίκων τινῶν ἀνθρώπων οὐδ' ἐξ ἐρώτων καὶ αἰσχροῦς τινος πράξεως, ἀλλ' ἐκ θεομηνίας καὶ δίκης τοῦ Θεοῦ δικαίας καθ' ἡμῶν διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἡμετέρων ἀμαρτιῶν, εὐρηκώς τε πολλοὺς ἐκ διαφόρων ἀναγκῶν ἀλλοτρίαις κολληθέντας, τινὰς δὲ καὶ βουλομένους ἀγαγεῖσθαι, τῶν ἰδίων στερουμένων, οἷς οὐ φορητὸν ἦν ἐν τῇ τούτων στερήσει διαζῆν, καὶ κατανοήσας ὡς, εἰ μὴ διακρίσεως τις τρόπος καὶ οἰκονομίας ταῦτα θεραπεύσων ἐπινοηθεῖν, ἐτοίμως ἔχουσι πολλοὶ περὶ τὴν πίστιν κινδυνεύουσαι καὶ ψυχικῶς ἀπολέσθαι, πολλῶν αὐτοῦ συνωθούντων ἀνθρώπων τε καὶ πραγμάτων.

sont autant d'attendus visant à motiver la décision, un résumé de la situation décrite auparavant par Agallianos. Le point essentiel, bien mis en relief par l'auteur, réside dans l'ampleur du danger potentiel : le dernier argument de la liste d'Agallianos est en effet « la perte spirituelle qu'il redoutait non pour un, deux ou trois cas, mais pour vraiment beaucoup »⁴³. Après cette série de justifications, le grand chartophylax dévoile enfin la teneur des nouvelles dispositions promulguées par Scholarios : elles consistent en une « économie temporaire qui répond à la circonstance, vient en aide à la faiblesse comme à la contrainte subies par les hommes et se fait à l'avantage des personnes présentes ainsi que des absents »⁴⁴.

Il est clair que c'est bien une loi écrite qui a été édictée⁴⁵, même si elle n'était pas destinée à être intégrée au droit canon dans la mesure où elle était temporaire, aspect sur lequel Agallianos insiste beaucoup⁴⁶. La politique choisie par le patriarche va dans le sens d'un assouplissement des règles et d'une adaptation aux circonstances, selon le fonctionnement habituel d'une économie⁴⁷. Il s'agit en réalité de permettre à des individus déjà légalement mariés de se remarier, alors même que leur union précédente est peut-être encore valide, dans la mesure où ils ne peuvent être certains du décès de leur conjoint. L'allusion finale d'Agallianos à la « faiblesse » et à la « contrainte » indique que la mesure s'applique à deux catégories d'individus : ceux qui sont libres et ne veulent pas rester seuls ; et ceux qui sont unis malgré eux par leurs maîtres ou, pour les femmes, à leurs maîtres. Dans tous les cas, la seule concession accordée par Scholarios réside dans la dissolution du mariage légitime : l'économie qu'il proclame permet à tous ces individus de venir solliciter auprès du tribunal patriarcal une dispense leur permettant de contracter une nouvelle union⁴⁸. Le patriarche peut du reste s'appuyer sur une disposition législative particulière, probablement tardive, que mentionne Harménopoulos, selon laquelle la servitude dissout le mariage et sépare les conjoints au même titre que la mort⁴⁹. D'après Agallianos, Scholarios prétend

43. *Ibid.*, p. 147²⁰³⁴⁻²⁰³⁶ : ταῦτ' οὖν θεασάμενος καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ μᾶλλον παρανομήσειν ἡγησάμενος, εἰ παραβλέψει τὴν ὑφορωμένην ψυχικὴν ἀπώλειαν, οὐχ ἑνὸς ἢ δύο καὶ τριῶν, ἀλλὰ μάλα πολλῶν.

44. *Ibid.*, p. 147²⁰³⁷⁻²⁰³⁹ : πρόσκαιρόν τινα οἰκονομίαν ἐπινοεῖ, τῷ καιρῷ πρόσφορον καὶ τῇ ῥαθυμίᾳ καὶ ἀνάγκῃ τῶν ἀνθρώπων βοηθοῦσαν, τοῖς τε παροῦσι προσώποις καὶ τοῖς ἀποῦσι συμφέρουσαν.

45. Voir *ibid.*, p. 147²⁰³⁹⁻²⁰⁴¹ : ἦν [οἰκονομίαν] καὶ συγγραψάμενος διαπέμπτει μοι [...] ἦν καὶ ἐξενίσθησαν ἰδόν, ὥς δὲ διάκρισιν προστάτου ἐδεξάμην καὶ τετέλεκα.

46. Voir *ibid.*, p. 147²⁰³⁷ (πρόσκαιρόν τινα οἰκονομίαν) ; *ibid.*, p. 148²⁰⁴⁴ (πρόσκαιρος δὲ οἰκονομία) ; *ibid.*, p. 148²⁰⁴⁹ (προσκαίρως). L'« économie temporaire » est une catégorie juridique en droit canon orthodoxe : voir KOTSONIS, I. I., *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας*, Athènes 1957, p. 22 et 148-159.

47. Voir *infra* p. 149-150.

48. Déjà à l'époque byzantine, c'était le tribunal patriarcal qui statuait sur certains cas particulièrement délicats de mariages non-canoniques : voir LEMERLE, P., *Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. II, Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal*, *Analecta bollandiana* 68, 1950, p. 318-333, ici p. 321.

49. Voir HARMÉNOPOULOS, K., *Πρόχειρον νόμων ἢ Ἐξάβιβλος*, éd. K. PITSAKIS, Athènes 1971, IV, 15, 12, p. 272 : ἡ ὕστερον ἐπιφανείσα δουλεία διαλύει τὸν γάμον καὶ διαζεύγνυσιν αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσαντι τελευτῇς ἐπακολουθησάσης. Selon D. Apostolopoulos, cette disposition établit une équivalence entre servitude et mort, mais en aucun cas entre captivité et servitude (APOSTOLOPOULOS, D., *Ἀνάγλυφα μιᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999, p. 203-207).

d'ailleurs ne pas transgresser la novelle de Léon VI le Sage, mais au contraire prendre les mesures nécessaires pour qu'elle soit mieux respectée⁵⁰. Il se réfère aussi à un précédent introduit par l'austère patriarche Athanase I^{er} (1289-1293, puis 1303-1309), qui aurait lui aussi promulgué par écrit une novelle destinée à « porter assistance à la faiblesse humaine »⁵¹ : l'invocation d'une semblable mesure prise par son illustre prédécesseur permet à Scholarios de se placer dans la lignée des patriarches byzantins les plus rigoureux, partisans de la plus stricte acribie, alors même que le sens de sa propre décision est en réalité à peu près contraire à l'esprit de toute la législation d'Athanase !

Du reste, la description que donne Agallianos de la situation est trop précise pour qu'il demeure une quelconque ambiguïté : outre le fait que les anciens captifs auxquels a affaire Scholarios étaient déjà mariés, nous savons qu'ils vivaient, pour une raison ou pour une autre, en concubinage, en sorte que le troisième interdit du droit canon byzantin concernant l'union de personnes coupables d'adultère aurait sans aucun doute dû constituer un empêchement supplémentaire. Le grand chartophylax prétend avoir lui-même émis des réserves en ce sens, en soumettant au patriarche l'objection suivante : une telle décision n'allait-elle pas passer pour l'autorisation d'« unions adultérines » ou même pour « l'abolition de la loi »⁵² ? Bien que Scholarios s'en défende, naturellement, les inquiétudes d'Agallianos étaient justifiées, car c'est bien pour avoir cautionné des « unions adultérines » que ce dernier est lui-même accusé en 1463. De fait, il raconte qu'un grand nombre de mariages ont été validés grâce au « jugement économique » (οἰκονομικὴν διάκρισιν) édicté par Scholarios, et cette disposition a même été conservée et ratifiée par les patriarches suivants, Isidore et même, semble-t-il, son successeur⁵³ au début de son patriarcat⁵⁴, en sorte qu'elle a été en vigueur durant dix ans⁵⁵.

50. Agallianos place dans la bouche de Scholarios les paroles suivantes : « καὶ τὴν τοῦ σοφοῦ δὲ Λέοντος νεαράν περὶ τῶν τοιούτων διεξιούσαν προσφόρως, ἐκείνῳ τῷ καιρῷ γεγεννημένην καὶ τοῖς τότε ἀνθρώποις, ὅμως οὐκ ἀθετοῦμεν, ἀλλὰ καὶ σφόδρα τηρεῖσθαι βεβαλοῦμεν » (AGALLIANOS, *Discours*, p. 148²⁰⁵⁰⁻²⁰⁵³). Pour la novelle de Léon VI, voir *supra* notes 21 et 22.

51. *Ibid.*, p. 148²⁰⁴⁵⁻²⁰⁴⁸ : « ἡ καὶ Ἀθανάσιος φησὶν ὁ θεὸς ἐν πατριάρχαις καὶ εἰ τις ἄλλος κατ' ἐκείνον νόμον ἡθέτησε, πρόσφορά τινα τῷ καιρῷ καὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ συμμαχοῦντα ἐξευρηκὼς καὶ ἐκθέμενος ἐν νεαρῇ » ; Scholarios fait sans doute allusion à la novelle d'Athanase datant de 1304-1305, reprise partiellement par les canonistes Matthieu Blastarès et Constantin Harménopoulos (voir *Regestes*, IV, p. 389-395, n° 1607) ; mais elle ne concerne pourtant pas spécifiquement la question du mariage et ne propose aucune mesure d'économie.

52. C'est ce qu'on peut déduire de la réponse que Scholarios aurait donnée à Agallianos : ὁ δὲ λόγους ἀναγκαίους τε καὶ ἀληθεῖς, ὥς οὔτε μοιχοζευξία δικαίως ἂν λέγοιτο τὸ τοιοῦτον οὔτε κατάλυσις νόμου, πρόσκαιρος δὲ οἰκονομία, ψυχικῆς ἕνεκα πολλῶν σωτηρίας, ἀπέδωκεν (AGALLIANOS, *Discours*, p. 148²⁰⁴³⁻²⁰⁴⁵).

53. Agallianos ne nomme jamais le troisième patriarche après la chute de Constantinople : sur l'identification que je propose avec Sophronios I^{er}, c'est-à-dire Syropoulos, voir *infra* note 93 ; voir BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 68-71.

54. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 148²⁰⁵⁸⁻²⁰⁶² : μετὰ τοιαύτης οὖν διακρίσεως πολλὰ συνοικέσια συνῆλθον ἐπὶ τῶν ἡμερῶν ἐκείνου, πλείω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τοῦ ἐν μακαρίοις αἰοδίου πατριάρχου κὺρ Ἰσιδώρου, τὴν τοιαύτην οἰκονομικὴν διάκρισιν καὶ τούτου τηρήσαντος, ὧν καὶ ἐφ' ἐνὶ παρατυχῶν ὁ τὸν πατριαρχικὸν νῦν κοσμῶν θρόνον τῇ δοθείσῃ παρ' αὐτοῦ γνώμῃ ταύτην ἐκύρωσεν.

55. Voir *ibid.*, p. 150²¹¹⁸⁻²¹²⁰ : ἤδη γὰρ ὁ δεκαετὴς χρόνος ἀρκεῖ χρῆσθαι τῇ οἰκονομίᾳ, δεῖ δὲ ἡμᾶς ἀπὸ γε τοῦ νῦν τῆς προτέρας ἔχεσθαι ἀκριβεῖας.

À titre d'exemple, Agallianos relate en détail une histoire bien représentative, survenue sous le patriarcat d'Isidore, entre 1456 et 1462, mais qui s'inscrit dans la stricte continuité de ce qu'avait mis en place Scholarios⁵⁶. Il s'agit d'une Grecque, séparée malgré elle de son mari, un certain Dèmètrios Barniotes, lorsqu'elle a été emmenée en captivité, puis rachetée sous caution par un certain Manuel – un orthodoxe donc – et devenue alors la concubine de ce dernier et bientôt la mère de deux enfants. Pour régulariser leur situation, Manuel demande à épouser cette femme religieusement ; mais il en est empêché par la présence du mari qui, entre-temps, est revenu de captivité. Ce dernier ne réclame pas que son épouse lui soit rendue et préfère se retirer dans un village à l'écart, mais son existence rend évidemment l'union impossible, puisque la femme se retrouverait alors bigame. Pourtant, sous la menace que cette dernière, qui n'est toujours pas totalement libérée, ne soit revendue avec ses enfants à des maîtres turcs, le cas finit par être porté devant le tribunal patriarcal, en présence du patriarche Isidore et du métropolite d'Héraclée, et un « jugement » est rendu. Le verdict autorise la femme à divorcer de son premier mari et à se remarier avec Manuel. Les juges estiment en effet qu'il n'y a dans cette affaire ni divorce illégal, ni union adultérine, expliquant qu'une personne soumise à la servitude est comme morte⁵⁷, en sorte qu'elle n'est pas coupable d'adultère, mais seulement de fornication. La situation de la femme de Barniotes correspond indéniablement à ce cas de figure : ainsi, « pour éviter qu'il n'arrive encore pire »⁵⁸, le mariage est permis, et Agallianos confirme qu'il fut bien célébré.

Le grand chartophylax indique encore que de telles unions adultérines ont été validées en grand nombre, et, ce qui est plus intéressant encore, pas seulement dans la région de Constantinople : aucun métropolite, selon lui, ne pourrait prétendre que son diocèse a échappé à de telles pratiques, et il affirme qu'il sait pertinemment que beaucoup de telles affaires ont eu lieu « partout où des chrétiens se sont établis du fait de la captivité et de la dispersion des malheureux habitants de la Ville »⁵⁹. Cette notation ne manque pas d'intérêt, puisqu'elle atteste que le même problème s'est posé ailleurs et a été résolu par le même moyen, à savoir une certaine tolérance. Peut-on en tirer quelque conclusion quant au rayonnement et à l'autorité du patriarcat restauré, qui aurait réussi à diffuser sa politique dans toutes les régions de l'Empire ottoman ? Ou faut-il y voir seulement une indulgence muette de la part des métropolitains provinciaux, lesquels fermaient les yeux sur des pratiques qu'ils savaient condamnables ? L'allusion est trop fugace pour pouvoir trancher, mais il est clair que, de façon générale, les responsables ecclé-

56. Voir *ibid.*, p. 148²⁰⁶⁴-149²¹⁰⁸.

57. Voir *supra* note 49.

58. *Ibid.*, p. 149²¹⁰⁶ : ἵνα μὴ τι χεῖρον συμβῇ. Cette formule est caractéristique d'une mesure d'économie.

59. *Ibid.*, p. 150²¹²⁶⁻²¹³⁰ : εἰ τις τῶν πανιερωτάτων ἀρχιερέων εἴποι θαρρῶν, ὡς οὐ γέγονε τοιοῦτόν τι παρὰ πᾶσαν τὴν ἰδίαν ἐνορίαν, καταψηφιεῖσθω οὕτινος ἂν βούλοιτο· οἶδα γὰρ ἀκριβῶς ὡς πανταχοῦ, ὅπου χριστιανοὶ κατοικοῦσιν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας καὶ διασποράς τῶν ἀθλίων Πολιτῶν, τοιαῦτα πολλὰ γέγονασι. Agallianos signale aussi que le quatrième empêchement, celui qui interdit le mariage entre individus impubères, a lui aussi été transgressé dans les provinces : cette pratique existait, car marier très tôt les jeunes garçons leur évitait d'être emmenés dans le cadre du *devshirme* : voir *ibid.*, p. 150²¹³¹⁻²¹³⁶ ; voir aussi le commentaire de C. Patrinélès, *ibid.*, p. 70-71.

siastiques ont eu recours à des mesures exceptionnelles pour retenir les fidèles, mesures d'une si grande indulgence et si évidemment contraires au droit canon qu'il ne leur a pas été facile de les justifier par la suite.

Usages et mésusages de l'économie

Scholarios, en tant que patriarche, était-il fondé à procéder à un tel assouplissement des lois ? N'a-t-il pas été au-delà de ce qu'autorise l'économie, à savoir un accommodement ponctuel justifié par une circonstance exceptionnelle ? La question n'est pas anodine, car le prestige du patriarcat, et donc celui de l'orthodoxie elle-même, tient d'un côté à sa rigueur, à sa droiture morale et à sa capacité à préserver l'intangibilité des canons et des dogmes, en un mot à son acribie (ἀκριβεία), mais aussi d'autre part à sa philanthropie, c'est-à-dire à la compréhension dont l'Église doit savoir faire preuve à l'égard des fidèles dans les moments difficiles. Or, dans l'incertitude qui entoure la nouvelle situation du patriarcat à partir de 1454, le choix pragmatique fait par Scholarios engage inévitablement l'image de toute l'institution.

La notion d'économie elle-même et son acception dans le droit canon byzantin requièrent quelques explications⁶⁰. Dans son sens théologique premier, l'économie désigne le plan divin conçu par Dieu en vue de la rédemption de la Création, projet qui comprend l'incarnation de Jésus : l'amour de Dieu pour les hommes, ou philanthropie divine, est si grand qu'il leur envoie son Fils pour les sauver. Tel est par principe le modèle de toute économie. Dans la pratique ecclésiastique, celle-ci se définit comme un intermédiaire acceptable entre l'acribie, observance stricte des lois canoniques, et la transgression de ces mêmes lois. L'économie pastorale permet donc d'atténuer quelque peu la sévérité des règles, dans certains cas particuliers, pour ne pas désespérer le fidèle ; mais la perspective du salut des âmes demeure toujours au centre du projet. Il y a bien là l'idée d'une adaptation aux circonstances et d'un assouplissement momentané de la loi, lesquels sont rendus nécessaires par une réalité vécue particulièrement difficile. G. Dagron a une formule qui s'accorde bien avec le contexte de 1454 : « l'économie pose en principe un divorce entre deux ordres, un ordre normatif et un ordre social, voire entre deux âges, un *avant* où les normes pouvaient régir les conduites et un *après* où elles ne le peuvent plus »⁶¹.

L'économie ne relève pas d'une définition canonique précise, mais elle est étayée par quelques écrits patristiques bien connus, auxquels Agallianos ne manque pas de se référer, explicitement ou non. Le texte fondateur qui donne sa première

60. La bibliographie concernant la notion d'économie ecclésiastique à Byzance est très développée : voir en particulier ALIVIZATOS, H. S., *Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*, Athènes 1949 ; ALIVIZATOS, H. S., *L'économie d'après le droit canon de l'Église orthodoxe, Studi bizantini e neoellenici* 8, 1953, p. 269-276 ; KOTSONES, I. I., *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας*, Athènes 1957 ; CUPANE, C., *Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 38, 1988, p. 53-73 ; DAGRON, *Règle*, p. 1-16 ; KARLIN-HAYTER, *Économie pastorale*, p. 156-176 ; MONDZAIN, M.-J., *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996, p. 25-90.

61. DAGRON, *Règle*, p. 17-18.

ébauche de contenu à l'économie est une lettre adressée par Cyrille d'Alexandrie au prêtre Gennadios au début du v^e siècle, dans laquelle l'auteur use d'une image promise à un grand avenir, celle de la tempête : « de même que les voyageurs en mer, devant la tempête qui éclate et le danger que court le vaisseau, pris de peur, jettent à la mer une partie de la cargaison pour sauver le reste, de même, nous aussi, en face des événements, toutes les fois qu'il n'est pas possible de garder la très grande exactitude, nous négligeons une partie pour ne pas subir la perte totale »⁶². L'économie repose donc sur la notion de moindre mal, lorsqu'une circonstance particulière commande d'opérer un choix douloureux. Mais elle comporte des limites très claires, énoncées notamment par un autre théologien byzantin, Euloge, patriarche d'Alexandrie du vi^e siècle : dans l'un de ses canons, celui-ci définit par défaut l'économie en lui donnant comme borne indépassable la transgression du dogme établi par les pères⁶³. La doctrine ne peut donc en aucun cas faire l'objet d'une économie : cette forme d'indulgence ecclésiastique ne s'applique qu'à des questions de discipline et à des affaires ponctuelles, dans lesquelles les lois sont transgressées par les hommes en raison de leur intrinsèque faiblesse.

À première vue, la situation décrite par Agallianos s'inscrit bien dans un contexte de ce type : l'auteur présente lui aussi la condition des anciens captifs byzantins par analogie avec une tempête⁶⁴, filant sa métaphore jusqu'à annoncer le risque de « naufrage » spirituel (περὶ τὴν εὐσέβειαν ναυαγῆσαι) auquel sont exposés ces individus. Face au danger majeur qui menace les chrétiens, le salut des âmes est en effet évoqué à maintes reprises par Agallianos pour justifier la mesure prise par Scholarios⁶⁵. Suivant le principe selon lequel « pas même le monde entier n'équivaut à une seule âme humaine »⁶⁶, le patriarche est fondé à prendre des mesures exceptionnelles et à faire passer le salut de ses ouailles avant le respect des lois. C'est même précisément parce qu'il a été chargé de la protection des âmes qu'il est habilité à juger de ce qui est le moins dangereux pour elles et des dispositions qu'il faut prendre pour les préserver⁶⁷. Telle est même sa mis-

62. JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 286 (trad. JOANNOU).

63. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, IV, p. 398 : εἰ τις τῶν δοκούντων τοῖς θεοφόροις πατράσι σαλεύει τι, οὐκ ἔστι τοῦτο οἰκονομία κλητέον, ἀλλὰ παράβασις καὶ προδοσία δόγματος καὶ περὶ τὸ θεῖον ἀσέβεια.

64. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 145¹⁹⁶⁶-146¹⁹⁷⁶.

65. Voir *ibid.*, p. 146¹⁹⁸³⁻¹⁹⁸⁵ : τοῦ μὲν γὰρ Κυρίου λέγοντος ἀκούει 'οὐδὲ ὁ κόσμος ὅλος ἀντάξιός μιν ψυχῆς ἀνθρώπου', ὅπου δὲ πολλὰ ὑπὸ κίνδυνον, πόσοι κόσμοι παροπτέοι σὺν αὐτοῖς νόμοις καὶ ταῖς τούτους φερούσαις βίβλοις ; La même idée est reprise plus tard par Agallianos dans ses lettres : voir AGALLIANOS, *Lettre 2*, *À Ignace Euphémianos*, p. 261³⁰-262¹ : τοῦτο δεινόν, ὅτι τὴν ἐκκλησίαν ἡξίου χρήσασθαι τῇ ἐαυτῆς δυνάμει εἰς σωτηρίαν πολλῶν ψυχῶν, ὃ καὶ προὔργου ποιεῖν αἰεὶ χρὴ καὶ μηδεμιᾶς ὀλιγοῦν ὑπεραιρούσης παντὸς τοῦ κόσμου ;

66. Voir note précédente. Agallianos, sans le citer textuellement, s'inspire de Mt 16, 26 : τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ;

67. Agallianos définit d'abord les caractéristiques de la personne qui est en droit d'appliquer une économie, puis il présente Scholarios comme correspondant exactement à cette définition : ἔξεστι τῷ τὴν πρόνοιαν ἐμπειστημένῳ τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν ὑπὲρ αὐτῶν ἀκινδύνως οἰκονομεῖν. [...] Γεννάδιος ὁ σοφός, τὴν προστασίαν τῆς ἐκκλησίας ἀναδεξάμενος καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν ἐν αὐτῇ ψυχῶν [...] (AGALLIANOS, *Discours*, p. 147²⁰²¹⁻²⁰²⁵). Sur l'importance conférée à la personnalité de celui qui opère une économie, lequel doit nécessairement être un évêque et, si possible, un saint, voir DAGRON, *Règle*, p. 12.

sion première, et il agit dans cette circonstance « à l'imitation de Dieu » en pratiquant lui aussi l'économie⁶⁸.

Le danger potentiel étant clairement établi et le but salutaire hautement revendiqué, il reste à examiner dans quelles conditions l'accommodement peut être décidé selon la tradition orthodoxe. Agallianos cite, cette fois textuellement, le canon d'Euloge⁶⁹, pour bien montrer que la situation concrète à laquelle le chef de l'Église est confronté admet le recours à l'économie. Certes, la validation de mariages non-canoniques ne risque pas d'affecter le dogme, mais la prudence s'impose cependant, car toute forme de remise en cause des décisions patristiques qui ont force de loi représente une transgression et doit donc à tout prix être évitée. C'est pourquoi Agallianos ne conteste pas en soi la nécessité de respecter les canons, mais il se place plutôt sur le terrain de l'insuffisance des règles existantes, arguant de la perplexité des responsables ecclésiastiques lorsque des difficultés surgissent qui ne peuvent être résolues à partir des lois déjà en vigueur⁷⁰. Il range l'économie adoptée par Scholarios dans ce type de cas où une nouvelle législation doit être édictée, ce qui lui permet de la défendre à la fois dans son objet (le salut des âmes) et dans ses modalités (l'introduction de certaines dérogations à la règle).

Pour accumuler les arguments en sa faveur, Agallianos fait aussi appel à la jurisprudence, en rappelant une économie bien connue portant sur le mariage, celle qui a trait à la querelle mœchienne⁷¹. En 795, l'empereur Constantin VI avait obtenu du patriarche Taraise le droit de divorcer d'avec Maria, son épouse légitime, pour se remarier ensuite avec sa maîtresse, Théodote. Le conflit religieux avait porté sur la culpabilité du prêtre qui avait célébré l'union, et sur l'opportunité ou non de le déposer, du fait qu'il avait béni un mariage non-canonique ; à cette occasion, deux camps s'étaient opposés, celui des zélotes, mené par Théodore Stoudite, qui estimaient qu'il y avait là une pure illégalité, et celui des partisans de l'économie, qui étaient prêts à entériner la situation compte tenu des circonstances. Agallianos, lorsqu'il évoque cet épisode, se refuse à le cautionner et le considère comme un « abus », se plaçant ainsi du côté des rigoristes héritiers du Stoudite⁷² ; mais il en tire argument pour l'affaire qui l'occupe : si l'Église a

68. AGALLIANOS, *Discours*, p. 146¹⁹⁹⁴⁻¹⁹⁹⁶ : μῆμημα γὰρ Θεοῦ ἡ ἐκκλησία καὶ ὁ ταύτης πνευματικῶς προϊστάμενος ἔστι τε καὶ λέγεται, προὔργου τὴν ψυχικὴν σωτηρίαν τῶν ὑπ' αὐτὸν οἰκονομῶν.

69. Voir AGALLIANOS, *Lettre 3*, *Au grand ecclésiarque*, p. 264²⁶⁻²⁸ : 'καὶ εἰ τις τῶν δοκούντων τοῖς ἱεροῖς πατράσι σαλεύει τι, οὐκ ἐστὶ τοῦτο οἰκονομίαν κλητέον, ἀλλὰ παράβασις καὶ προδοσία δόγματος καὶ περὶ τὸ θεῖον ἀσέβεια'. Voir *supra* note 63.

70. Voir *ibid.*, p. 264²⁹-265³ : τὸ δὲ ἀντινομοθετεῖν λέγοντες, οὐ τάναντία ἐξεῖναι φαμεν τῇ ἐκκλησίᾳ θεῖναι, ἀλλὰ τὸ ἐξ Ἰσοῦ νομοθετεῖν ἐφ' οἷς οὐκ ἔφθασαν οἱ πρότερον κατὰ τὸ ἀμφισταλάντευσιν καὶ ἀντισταθμίζεσθαι καὶ μεταίρεσθαι ὅρια ἐφ' οἷς ἐνδεὶς τινος ἢ ἄλλως πως οἰκονομίας δεόμενοι, τοῦ καιροῦ τὴν ἀναπλήρωσιν εἰσπράττοντος, εὐαγέσει γέ τοι τρόποις καὶ προσφόροις ἐκκλησίᾳ Θεοῦ.

71. Sur cette controverse, voir en particulier HENRY, P., The Moechian controversy and the Constantinopolitan Synod of January A.D. 809, *Journal of theological studies* N.S. 20, 1969, p. 495-522 ; KARLIN-HAYTER, *Économie pastorale*, p. 161-167.

72. Voir AGALLIANOS, *Lettre 2*, *À Ignace Euphémianos*, p. 262²¹⁻²³ : ὁ δὲ καὶ ἐν μέρει τίθημι ὑπερβολῆς, οἱ βασιλεῖς μικροῦ τινος συμφέροντος αὐτοῖς χάριν, ὄντες ἄνθρωποι, παρὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ψῆφον χωρίζουσιν οὕς αὐτὸς συνέξευξε, τὸ τῆς καθοσιώσεως συστέλλοντες.

jadis consenti à des infractions pour satisfaire au désir d'un empereur, donc pour des motifs qui n'étaient pas valables, à plus forte raison doit-elle pouvoir prendre une mesure par économie « dans les cas où la foi et les âmes sont en danger »⁷³.

Agallianos développe donc tous les arguments qui lui permettent de faire passer la décision de Scholarios pour une économie légitime, ce qu'elle est effectivement dans son principe, puisque la survie de l'Église, en tant que communauté de croyants, est en jeu. Il n'empêche que le non-respect des canons est tout à fait patent, d'autant plus évident que ceux qui en sont les victimes ne restent pas invisibles : les prisonniers qui rentrent chez eux quelques mois ou quelques années après leur conjoint et qui retrouvent ce dernier remarié sont en droit de protester, comme ne le fait pas Dèmètrios Barniotès dans l'histoire relatée par Agallianos, mais comme d'autres assurément ont pu le faire. Il existe au moins un exemple d'une telle plainte, celle de Simon le hiérodiaque, qui écrit le 13 décembre 1453 à Nicolas Isidoros : « Que ta seigneurie apprenne qu'ils m'ont séparé de ma femme (... un tel ? ...) avec toute son église, plaidant pour cela le domestikos kyr Théodore Dokeianos et son frère le hiéromoine Antoine [...]. Et maintenant ceux qui ont agi beaucoup contre moi auprès du despote (... le métropolite ? ...), les deux frères susdits, marient aussi maintenant ma femme à un autre, contre la justice »⁷⁴. Agallianos peut bien prétendre que, lorsque seule la « lettre » de la loi est atteinte, il n'y a pas transgression⁷⁵, il est clair en l'occurrence que le droit canon concernant le mariage a bel et bien été bafoué, et jusque dans son esprit, puisque des divorces ont été provoqués artificiellement pour pouvoir régulariser par ailleurs des liaisons adultérines.

Les mêmes irrégularités caractérisent un scandale similaire antérieur concernant un grand chartophylax, déposé pour avoir lui aussi couvert des unions adultérines, Jean Amparis. Les accusateurs d'Agallianos ne se privent pas de rappeler cette affaire, et Agallianos rend compte de leur attaque en citant le nom d'Amparis, mais il semble ne pas connaître son histoire : peut-être l'esquive est-elle la défense qu'il choisit en l'occurrence⁷⁶. Jean Amparis⁷⁷ avait obtenu la charge de grand chartophylax probablement sous le premier patriarcat de Kallistos I^{er} (1350-1353 et 1355-1363), avant 1351 en tout cas ; il est en fonction jusqu'au retour de Kallistos I^{er} sur le trône patriarcal en 1355 et semble avoir été déposé cette année-là⁷⁸. Il se trouve que Kallistos I^{er} était très vigilant en matière

de discipline ecclésiastique, dans la mesure où il avait déjà travaillé, lors de son premier patriarcat, à restaurer l'autorité de l'Église : il avait alors plusieurs fois rappelé les interdits concernant les mariages, demandant notamment en 1350 au clergé de Constantinople de réprimer les mariages non-canoniques⁷⁹, tandis qu'il sanctionnait aussi les prêtres considérés comme trop laxistes en leur interdisant formellement de dispenser eux-mêmes la bulle autorisant le mariage⁸⁰. Dans ce contexte, les faits reprochés à Amparis n'étaient pas acceptables : une note du registre synodal énumère neuf mariages ou divorces illégaux consentis par le grand chartophylax, souvent contre de l'argent⁸¹. Cette dimension financière distingue à l'évidence les actes d'Amparis de ceux d'Agallianos, à qui le reproche de corruption n'est jamais fait. Ce n'est du reste pas la seule différence entre les deux affaires, même si elles portent sur le même délit : en premier lieu, à l'époque d'Amparis, il n'est jamais dit que la demande de séparation résulte de la captivité de l'un des époux ; il est plusieurs fois précisé que l'un des conjoints vit encore au moment où l'autre est autorisé à se remarier, mais tout au plus apprend-on que le mari de l'une des demandeuses est parti⁸². De plus, Agallianos se présente toujours comme l'exécutant d'une politique décidée par le patriarche, en accord avec d'autres membres du synode ; Amparis au contraire ne pouvait se réclamer du soutien d'une autorité supérieure, puisque, par deux fois d'après la note, il est intervenu après que le synode avait refusé d'autoriser le mariage, en émettant lui-même, sans doute clandestinement, une bulle en échange de quelque gratification⁸³. Amparis n'avait donc pour lui ni l'excuse des circonstances très difficiles où il se trouvait, ni la bonne foi que revendique Agallianos ; cependant les points communs entre les deux histoires, rendant facile la comparaison, ont pu contribuer à durcir le jugement à l'égard d'Agallianos.

Même si des précédents avaient donc existé au moins dès le XIV^e siècle, il reste que les mariages non-canoniques ont pris, après la chute de Constantinople, une ampleur inégalée : des actes officiels avalisant des situations qui se rapprochent de celle décrite par Agallianos figurent en effet sporadiquement dans les registres patriarcaux antérieurs⁸⁴, mais le fait même que Scholarios ait pris une

79. Voir *ibid.*, n° 2321, p. 262-263. Kallistos I^{er} renouvellera en 1361 sa condamnation des mariages illégitimes, tout en réaffirmant que le tribunal patriarcal se comporte déjà avec une grande rigueur dans ce type d'affaires, alors que certains métropolitains réclamaient que les canons soient respectés de façon encore plus stricte (*ibid.*, n° 2432, p. 357-359).

80. Voir *ibid.*, n° 2329, p. 273-274. C'est normalement le rôle du grand chartophylax de vérifier qu'aucun prêtre ne célèbre de mariage illicite, mais en l'occurrence Kallistos I^{er} exige qu'on lui soumette à lui-même directement toutes les demandes de mariage.

81. Voir *ibid.*, n° 2375, p. 311-313. Cette note, jusque-là inédite, a été éditée par J. Koder : voir *Register des Patriarchats*, III, n° 202, p. 162-169.

82. Voir *ibid.*, p. 166-168. L'ancien conjoint est déclaré vivant dans cinq cas sur neuf ; pour les quatre autres cas, l'information n'est pas donnée : voir *ibid.*, p. 166²², 168⁴⁰⁻⁴¹, 168⁴⁴, 168⁴⁷⁻⁴⁸ ; c'est seulement pour le cas de la fille de Sikélos qu'il est dit que le mari, vivant, est parti (ἀπεδήμησεν) : *ibid.*, p. 168³⁰⁻³².

83. Voir *ibid.*, p. 168³²⁻³³ (αὐτὸς δὲ ἀθετήσας τὴν συνοδικὴν ἀπόφασιν προέτρεψε) et p. 168³⁷⁻³⁸ (ἡ δὲ ἀγία σύνοδος οὐ παρεχώρησε τοῦτο).

84. Voir par exemple *Regestes*, VI, n° 2975, p. 245-246 : le mariage a été célébré alors que l'affinité de 4^e degré entre les époux aurait dû l'empêcher ; mais il s'agit ici de membres de la famille impériale, c'est pourquoi le patriarche admet l'économie. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3394, p. 55.

73. *Ibid.*, p. 262²⁶⁻²⁹ : τίς οὖν ἀντερεῖ μὴ τὴν ἐκκλησίαν ἀπολελυμένην ἔχειν δύναμιν, καιροῦ καὶ πραγμάτων καὶ λόγων εὐλόγων καταναγκαζόντων, οὐχ ἡκιστα δὲ καὶ ἐν οἷς ψυχὰ καὶ πίστις κινδυνεύουσι νομοθετεῖν καὶ ἀντινομοθετεῖν καὶ μεταίρειν ὅρια πρότερα οἰκονομοῦσαν [...].

74. DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 93-94 (trad. DARROUZÈS). Cette lettre est envoyée à Nicolas Isidoros à Edirne, mais rien ne permet de connaître sa provenance. Par ailleurs, la date semble trop précoce pour que Scholarios ait déjà pu promulguer officiellement une législation exceptionnelle, sauf à penser qu'il l'ait fait avant même d'avoir été investi le 6 janvier 1454.

75. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 146¹⁹⁹⁷⁻¹⁹⁹⁹ : ἀλλ' ἐν οἷς ὁ τοῦ νόμου σκοπὸς ἀσινῆς τηρεῖται, εἰ καὶ παρὰ τὸ γράμμα τι γένοιτο, ψυχικῆς ἔνεκεν σωτηρίας τινός, οὐκ ἀνατροπὴ νόμου ἢ παρανομία δικαίως ἀν κληθεῖη.

76. Voir *ibid.*, p. 140¹⁷⁸⁵⁻¹⁴¹¹⁷⁹⁸ : ἀλλ' ἂμπαρὶν τινα μέγαν χαρτοφύλακα, φησὶν, ἀκούομεν καθαιρεθέντα, ὅτι τοιοῦτ' ἐγκλήματι περιέπτωκε. Τίς φησι τοῦτο ;

77. Voir *PLP*, n° 800.

78. Voir *Regestes*, V, n° 2375, p. 311-313.

mesure de portée générale est un bon indice du changement d'échelle de ces pratiques, théoriquement réprouvées par l'Église. En l'occurrence, l'économie a été invoquée pour cautionner des régularisations qui n'ont absolument pas été exceptionnelles, pendant une période qui a largement dépassé les deux années du patriarcat de Scholarios : on est donc loin d'une mesure temporaire visant à régler quelques cas particuliers. La politique tolérante de Scholarios, exactement inverse de celle de Kallistos un siècle auparavant, semble avoir suscité une vive opposition au sein du patriarcat et un véritable scandale dans la communauté orthodoxe, éclaboussant le patriarche lui-même⁸⁵, en même temps que le grand chartophylax. Agallianos, obligé de se justifier face à l'accusation prononcée contre lui en synode, adopte une stratégie de défense qui consiste à reconnaître les faits, tout en montrant que les circonstances tragiques d'après la chute de Constantinople expliquent la décision prise par le premier patriarche et ratifiée par ses successeurs. Bien que fervent panégyriste de Scholarios en général, Agallianos laisse cependant entendre qu'il n'était peut-être pas, pour sa part, entièrement favorable à l'économie⁸⁶, et se retranche derrière la responsabilité des dirigeants de l'Église, concluant avec une certaine lassitude : « donc pour ces affaires que certains appellent mariages adultérins, s'il se trouve quelqu'un pour faire des poursuites en justice, que ce soient les patriarches qu'il poursuive, et s'il se trouve quelqu'un pour accuser, que ce soit le destin qu'il accuse »⁸⁷.

Il semble donc, à ce stade de l'enquête, que les interdits concernant les mariages aient été largement contournés dans la période qui suit la chute de Constantinople, avec la bénédiction de l'Église. Il n'est pas douteux que le patriarcat restauré ait rencontré d'importantes difficultés à ses débuts pour asseoir son autorité spirituelle avec autant de force qu'à l'époque byzantine : face à la tentation du passage à l'islam, l'orthodoxie était dans une position de grande faiblesse, d'autant plus que les structures sociales traditionnelles sur lesquelles elle s'appuyait auparavant avaient été complètement bouleversées par la conquête turque. L'assouplissement canonique décrété par Scholarios peut être considéré comme une adaptation inévitable face à toutes ces perturbations : c'est une politique éminemment pragmatique, qui a probablement contribué à la survie de la communauté orthodoxe dans l'Empire ottoman. Cependant l'étonnement, puis l'opposition qu'elle a suscités permettent d'emblée de comprendre qu'il s'agissait alors d'un choix volontariste de la part de Scholarios.

b. LES DÉFAILLANCES DE L'ENCADREMENT ECCLÉSIASTIQUE

La précision des sources m'a permis de développer longuement l'affaire des mariages non-canoniques sous le patriarcat de Scholarios et d'observer comment

85. Le scandale qu'a déclenché l'économie appliquée par Scholarios semble être à l'origine de son éviction du patriarcat : sur ce point, voir *infra* chapitre IV.1.

86. Agallianos fait successivement état de sa surprise lorsqu'il reçoit le texte législatif rédigé par Scholarios (AGALLIANOS, *Discours*, p. 147²⁰⁴⁰), puis de ses craintes quant à l'interprétation qui pourrait être faite d'une telle mesure (*ibid.*, p. 148²⁰⁴³⁻²⁰⁴⁴) pour finir sur sa propre incapacité à contredire le patriarche (*ibid.*, p. 148²⁰⁵⁴⁻²⁰⁵⁵).

87. *Ibid.*, p. 150²¹²²⁻²¹²⁴ : τούτων τοίνυν ὧν λέγουσί τινες μοιχοzeugιών, εἴ τινα τις ἔχει γράψασθαι, τοὺς πατριάρχας γραψάσθω, καὶ εἰ κατηγορεῖν, τῆς τύχης κατηγορεῖτω.

une nouvelle politique religieuse se met en place, sous la pression des circonstances. Mais les questions matrimoniales ne sont certes pas les seules qui se posent au nouveau patriarche : pour veiller efficacement à la protection des âmes, Scholarios doit avant tout reconstituer l'administration ecclésiastique, largement amputée par l'émigration des uns vers les régions grecques sous domination vénitienne et génoise ou même vers l'Occident, et par la disparition des autres, morts ou emprisonnés au moment de la conquête. Or il est bien évident que l'Église ne peut avoir une chance de réussir à contenir le phénomène de conversion que par l'intermédiaire d'un clergé nombreux et bien implanté au sein des communautés locales, et avec l'aide d'une structure solide en son sommet⁸⁸.

L'administration centrale de l'Église

Agallianos donne quelques brèves indications qui témoignent de ce que Scholarios, dès son arrivée à la tête de l'Église, s'emploie à reformer autour de lui une cour patriarcale telle qu'elle lui permette de faire fonctionner l'institution comme à l'époque byzantine. Agallianos lui-même se voit attribuer la charge de grand chartophylax⁸⁹ peu de temps après la nomination de Scholarios au patriarcat⁹⁰ : rappelons que les deux hommes étaient retournés ensemble à Istanbul sous la conduite du sultan à l'automne 1453⁹¹. Quant aux autres offices patriarcaux, Scholarios les a sans doute pourvus, mais nous ne connaissons pas l'identité de leurs détenteurs pour la période 1454-1456.

De même, Scholarios reconstitue certainement un synode en procédant à la nomination de métropolitites sur les sièges devenus vacants⁹². Ainsi, il est probable que c'est lui qui a élevé Syropoulos à la dignité de métropolitite d'Héraclée⁹³ :

88. La bibliographie concernant les rapports de Scholarios avec le clergé et les moines durant son patriarcat est très peu développée : voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 147-156.

89. Le grand chartophylax cumule plusieurs fonctions : il est responsable des archives et de la chancellerie du patriarcat, si bien qu'il assiste le patriarche et le synode dans tous leurs actes administratifs, jouant en quelque sorte un rôle de secrétaire général. Le grand chartophylax fait aussi fonction de vicaire du patriarche pour le diocèse de Constantinople et, à ce titre, il contrôle les ordinations et les mariages (voir *supra* note 23). Au xv^e siècle, il occupe le 4^e rang de la hiérarchie patriarcale, mais sa fonction fait de lui le plus proche collaborateur du patriarche : voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφφίκια*, p. 334-353.

90. AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁶⁷⁻²⁶⁸ : μετ' οὐ πολὺ δὲ κάμει τῷ τοῦ μεγάλου χαρτοφύλακος τετίμηκεν ὁφφικίῳ.

91. Voir *supra* chapitre II.1, note 27.

92. Malheureusement aucune source ne mentionne un métropolitite nouvellement nommé avant la mention de Denis de Zichna en 1463 : voir GUILLOU, A. (éd.), *Les archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le Mont Ménécée*, Paris 1955, p. 192.

93. Agallianos évoque fréquemment le métropolitite d'Héraclée, devenu le troisième patriarche de Constantinople après la chute de Constantinople (AGALLIANOS, *Discours*, p. 101³⁷⁸⁻³⁷⁹, 118⁹⁸⁶⁻⁹⁹², 148²⁰⁵⁷⁻²⁰⁵⁸, 150²¹¹⁴⁻²¹¹⁵), mais sans jamais donner son nom. J'ai pu établir qu'il s'agit de Sophronios I^{er}, comme l'atteste une note marginale du xv^e siècle dans un manuscrit viennois, le *Vindobonensis Suppl. gr.* 145 : « de Sophronios le très saint patriarche œcuménique, qui a servi avant cette ville [Constantinople] comme métropolitite d'Héraclée, éternelle soit la mémoire » (Σωφρονίου τοῦ ἀγιοτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, τοῦ πρότερον αὐτῆς τῆς πόλεως χρηματίσαντος μητροπολίτου Ἡρακλείας αἰωνία ἡ μνήμη). Or V. Laurent a montré que Sophronios I^{er} s'identifiait avec Sylvestre Syropoulos, le grand ecclésiarque auteur des *Mémoires* sur le concile de Florence : sur ce dossier, voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 16-19 ; HUNGER, H., *Katalog der griechischen Handschriften der*

selon toute probabilité, le siège d'Héraclée était vide en 1453, puisque son métropolitain, Joseph, avait suivi le patriarche Grégoire III dans sa fuite en Italie et se trouvait à Venise dès décembre 1450⁹⁴. Scholarios pourrait avoir fait de Syropoulos son proche conseiller : on sait en effet par Agallianos que le métropolitain d'Héraclée occupe une position privilégiée au patriarcat sous Isidore, le successeur de Scholarios de 1456 à 1462, puisqu'il est alors « chargé au nom du synode d'assister le patriarche en empêchant certaines choses et en en autorisant d'autres par ses conseils »⁹⁵. Eu égard aux liens étroits qu'entretenaient Scholarios et Syropoulos avant la chute de Constantinople, il serait logique que le premier ait fait appel au second dès qu'il a été en charge, tout comme il l'a fait avec Agallianos. Peut-être ne sont-ce d'ailleurs pas des exceptions : Scholarios affirme en effet avoir nommé comme métropolitains des hommes qu'il avait rachetés lui-même, de ses propres deniers, alors qu'ils étaient prisonniers⁹⁶, c'est-à-dire très probablement des proches ou tout au moins des personnes qu'il connaissait.

De fait, on constate que, dans cette période difficile, Scholarios cherche sans aucun doute à s'entourer au patriarcat de ses anciennes relations : il évoque lui-même la présence à ses côtés de son neveu Théodore Sophianos, rappelant à quel point celui-ci lui était dévoué⁹⁷. Agallianos fournit un autre exemple précis de cette manière de procéder avec le cas de Georges Galèsiotès, grand skévophylax⁹⁸ à l'époque où Agallianos rédige ses *Discours*, en 1463. L'auteur raconte comment Scholarios essaie de faire venir à Istanbul ce lettré qui lui avait auparavant servi de copiste⁹⁹ : il semble participer à sa libération, comme le laisse deviner l'allusion du texte aux dettes de l'intéressé¹⁰⁰. Le nouveau patriarche était en

Österreichischen Nationalbibliothek. IV, *Supplementum Graecum*, Vienne 1994, p. 246 ; BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 60-72.

94. Un certain Joseph d'Héraclée, inconnu par ailleurs, est à Venise en décembre 1450 pour percevoir de la Chambre apostolique une somme destinée au patriarche en exil : voir C. Patrinelys dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 66-67 ; LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 239, note 32. Voir aussi *infra* chapitre VII.3, note 4.

95. AGALLIANOS, *Discours*, p. 101³⁷⁸⁻³⁸¹ : τὸν παναγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον, ὄντα τότε μὲν Ἡρακλείας, νῦν δὲ Κωνσταντινουπόλεως καὶ δεσπότην ἡμῶν, πρὸς τῆς συνόδου τότε τεταγμένον συμπαράτειν τῷ πατριάρχῃ καὶ τὰ μὲν κωλύειν, τὰ δ' ἐπιτρέπειν ταῖς συμβουλαῖς.

96. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202¹⁶⁻¹⁹ : οὕτε γὰρ χειροτονήσασιν τινα λαβόντες τι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἐποιήσαμεν ἀρχιερεῖς μετὰ ἐξόδων ἡμετέρων, ἐπειδὴ ἦσαν αἰχμάλωτοι, ἀλλοτρίως δὲ χρήσιμοι καὶ ἀναγκαῖοι.

97. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280¹⁵⁻²¹.

98. Le grand skévophylax est le gardien des « vases sacrés » (σκεῦη), c'est-à-dire le responsable du trésor du patriarcat, qui comprend le mobilier et les vêtements liturgiques, les instruments du culte et les livres. Cet office vient au 3^e rang dans la hiérarchie des dignités patriarcales. Voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφίματα*, p. 314-318.

99. Sur Georges Galèsiotès, voir PLP, n° 3527. Scholarios témoigne lui-même, dans une note marginale autographe, de ce que Galèsiotès, quand il était encore laïc, travailla pour lui comme copiste en Italie : τὰς εὐχὰς ταύτας τοῦ Αὐγουστίνου μετέγραψεν ὁ κύριος Γαλεσιώτης [sic] ἐν Ἰταλίᾳ, ἡμῶν χάριν, ὡς ἡμετέρος, τότε κοσμικὸς ὢν (voir SCHOLARIOS, III, p. XXXVII).

100. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁷³⁻²⁷⁴ : μετεκαλέσατο τὸν νῦν μέγαν σκευοφύλακα, τῇδε κάκεῖσε περινοστοῦντα τῇ τῆς αἰχμαλωσίας καὶ τῶν χρεῶν ἀνάγκῃ.

effet confronté au manque de personnel ecclésiastique, que ce soit à la chancellerie ou pour le service de l'église patriarcale¹⁰¹. Mais Galèsiotès arrive trop tard, au moment où Scholarios songe déjà à démissionner¹⁰², si bien que c'est finalement son successeur, Isidore, qui le fera entrer par la suite au patriarcat.

Le manque de secrétaires pour la chancellerie patriarcale et de clercs pour le service de la Pammakaristos était-il déjà comblé autour de 1456 ? C'est en tout cas ce que voudrait faire croire Agallianos en racontant que, lorsque se présentent « sur le tard » Andronic Galèsiotès, le frère de Georges, et Manuel Christonymos¹⁰³, Scholarios les éconduit sous prétexte qu'il n'a pas besoin d'eux¹⁰⁴. Il semble peu probable que l'administration patriarcale ait été reconstituée en moins de deux années¹⁰⁵, et c'est sans doute plutôt la nature des relations entre les deux postulants et Scholarios qui a dû jouer dans le peu d'intérêt que leur manifeste le patriarche¹⁰⁶. Du reste, si Scholarios ne trouvait pas à les employer au patriarcat même, il aurait pu au moins utiliser leurs compétences intellectuelles, peut-être même à l'École patriarcale, pour autant que la légende qui entoure la reconstitution de cette institution comporte une quelconque part de vérité¹⁰⁷ : Manuel Christonymos était en effet un grand lettré, et il a justement

101. Voir *ibid.*, p. 98²⁷⁰⁻²⁷³ : ὁρῶν δὲ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἐν στενῷ κομῇ τὸν κλῆρον τῆς ἐκκλησίας τῇ ἐνδείᾳ τῶν εἰς τοῦτον χρησίμων ἀνδρῶν, δεῖν ἔγνω, εἰ ποὺ τις εὐρίσκουτο πρὸς τοῦτον ἐπιτήδειος, μετακαλέσασθαι αὐτόν. L'expression τὸν κλῆρον τῆς ἐκκλησίας désigne spécifiquement les clercs du patriarcat, qui desservent l'église patriarcale, désormais la Pammakaristos, comme ils le faisaient auparavant à Sainte-Sophie : sur cette question de terminologie, voir les remarques d'A. Failler (FAILLER, A., La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat, *Revue des études byzantines* 59, 2001, p. 125-146, ici p. 127-128).

102. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁷⁴⁻²⁷⁶ : ὃ καὶ ἐλθόντι ὁ μετακαλεσάμενος αὐτὸν οὐ προσέσχε, πρὸς τὰ τῆς παραιτήσεως ἀποβλέπων.

103. Voir PLP, n° 3526 (Andronic Galèsiotès) et PLP, n° 31052 (Manuel Christonymos). Manuel Christonymos était un moine lettré dont on sait peu de choses avant la chute de Constantinople. Il est le destinataire de l'une des lettres de 1453 éditées par J. Darrouzès, et il semble qu'il se trouvait alors à Ainos (voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, lettre 5, p. 90-92) ; puis, d'après l'information fournie par Agallianos (voir note suivante), il serait allé à Edirne avant de venir proposer ses services au patriarcat de Constantinople. Sur ce personnage, voir aussi *infra* chapitre IV.2.

104. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 100³²⁸⁻³³¹ : ἦκεν ὁπῆποτε καὶ Μανουὴλ ὁ Χρηστονύμος ἐξ Ἀδριανουπόλεως ὃς ἦλθε μὲν καὶ ἐπὶ τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου κύριου Γενναδίου ἅμ' Ἀνδρονίκῳ τῷ Γαλησιώτῃ, τῷ τῷ μεγάλῳ σκευοφύλακῳ αὐταδέλφῳ, μὴ ἔχοντος δὲ τοῦ πατριάρχου τούτων χρεῖαν πάλιν ὑπέστρεψαν.

105. Voir PAIZÉ-APOSTOLOPOULOU, M., *Γραφεῖς Ἐπισήμων. Στοιχεῖα γὰρ τῇ λειτουργίᾳ τῆς πατριαρχικῆς γραμματείας τὴν περίοδο 1454-1500*, dans *Ἡ Ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες*, Athènes 2000, p. 65-82. À partir de 21 actes patriarcaux officiels recensés pour les années 1454-1500 – des brouillons de la chancellerie patriarcale, des copies d'actes destinées au registre patriarcal ou des actes originaux –, l'auteur retrouve certains des copistes qui ont travaillé à cette époque au patriarcat : elle en identifie quatre, à savoir Théodore Agallianos, un certain Dēmētrios, futur grand chartophylax, Manuel Christonymos et Manuel de Corinthe. Tous ont exercé des fonctions importantes au patriarcat et n'étaient pas de simples notaires de la chancellerie ; ils assuraient donc, à l'occasion, la copie des actes en plus de leurs autres charges. Ce constat, valable encore pour la fin du x^ve siècle, permet d'avancer l'idée que, à plus forte raison en 1456, la chancellerie manquait certainement de secrétaires.

106. Voir *infra* chapitre IV.2.

107. Aucune source, pas même les chroniques grecques du x^ve siècle, ne mentionne l'implication de Scholarios dans la restauration de l'École patriarcale, tandis qu'il n'évoque lui-même

exercé la fonction de précepteur après avoir été renvoyé par Scholarios¹⁰⁸. Les rares informations existantes tendent donc à montrer que Scholarios a disposé malgré tout d'une certaine latitude pour réorganiser le patriarcat à partir de 1454.

Il était certes plus facile au patriarche d'exercer son autorité à Constantinople même plutôt que dans les provinces : hors de la capitale en effet, les difficultés semblent encore plus grandes. Dans sa *Lettre pastorale sur sa démission* (octobre 1454), Scholarios regrette de ne pas pouvoir se déplacer pour aller prêcher de vive voix, comme le faisait son illustre modèle, l'apôtre Paul¹⁰⁹ ; il laisse entendre que, contrairement à ce dernier, il est pour sa part « rivié à un seul lieu », Istanbul évidemment, tout en ayant en charge tout l'« œcoumène », c'est-à-dire l'ensemble des communautés orthodoxes de l'Empire ottoman¹¹⁰. Or s'il déplore ainsi le fait de ne pas pouvoir aller lui-même à la rencontre des fidèles, c'est parce qu'il est conscient des insuffisances de l'institution qu'il dirige : il voudrait compenser par la prédication directe « le manque de lettres et de responsables »¹¹¹. Le terme ἐπίτροπος est ici relativement vague et peut désigner n'importe quel dignitaire officiel de l'Église, métropolitain, évêque, ou, de façon générale, tout clerc qui diffuse la parole du patriarche dans les provinces¹¹² : le point important que souligne Scholarios réside dans l'absence d'un tel encadrement pastoral. L'auteur associe cette carence à un « manque de lettres ». Dans le contexte de ce passage, ces let-

absolument jamais dans ses œuvres les efforts qu'il aurait accomplis pour refonder une structure d'enseignement. Son élève, Matthieu Kamariotès, n'a pas dirigé cette institution en tant que grand rhéteur, comme le prétend une tradition qui vient d'une confusion avec Manuel de Corinthe (voir C. Astruc dans KAMARIOTÈS, *Contre Pléthon*, p. 248, note 12) : il semble plutôt qu'il se soit installé à Thessalonique après la chute de Constantinople, ce qui exclurait qu'il ait travaillé au patriarcat. Kamariotès a peut-être simplement rassemblé autour de lui quelques élèves, tel Manuel de Corinthe, et rédigé pour eux les manuels de grammaire et de rhétorique qui nous sont parvenus. Sans nier qu'un enseignement minimal ait pu subsister après la chute de Constantinople, il faut donc peut-être le considérer comme très peu structuré, voire informel. Sur cette question, le débat n'est pas clos, puisque certains historiens affirment malgré tout que Scholarios a refondé l'École patriarcale : voir GÉDÉON, M., *Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ἱστορικά εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλῃς τοῦ Γένους Σχολῆς 1454-1830*, Constantinople 1883, p. 30-35 ; BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 220-229 ; GRITSPOULOS, T., *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, I, Athènes 1966, p. 67-77 ; ZÈSÈS, Γεννάδιος Β' *Σχολάριος*, p. 217. C. Patrinélès souligne en revanche l'absence de toute source historique à ce sujet : voir PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 372. Sur Matthieu Kamariotès, voir PLP, n° 10776 ; BIEDL, A., *Matthaeus Camariotes. Specimen prosopographiae byzantinae*, *Byzantinische Zeitschrift* 35, 1935, p. 337-339.

108. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 100³³²⁻³³⁸.

109. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232³³⁻³⁷ : οὕτε ἐκ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ ἐπικρατήσαντος ἔθους δέδοται ἡμῖν ἡ αὐτὴ ἀδεια τοῦ περιέναι [sic] καὶ τὰς ἐκ τῶν γραμμάτων ἢ ἐπιτρόπων ἐνδείας τῇ ἀμέσῃ διδασκαλίᾳ καὶ ἱατρικῇ τῶν λόγων δι' ἐπιστάσιος ἀκριβεστέρας ἀναπληροῦν, οἷαν δὴ ὁ οὐράνιος τε τῆς οἰκουμένης ἐπίσκοπος εἶχεν ἐκ τε τῆς γνώμης καὶ τοῦ Κυρίου τῆς ἐντολῆς.

110. *Ibid.*, p. 232³⁷-233² : [...] μηδενὸς ὄντος βιαζομένου τοῦ προσηλωσθαι ἐν χωρίῳ τοσαύτας ἔχοντι δυσχερείας καὶ ἐκείθεν τὴν οἰκουμένην περᾶσθαι εὐεργετεῖν.

111. *Ibid.*, p. 232³⁴⁻³⁵ : τὰς ἐκ τῶν γραμμάτων ἢ ἐπιτρόπων ἐνδείας.

112. Le mot n'appartient pas au vocabulaire institutionnel : il ne se rencontre par exemple qu'une seule fois dans le registre synodal du xiv^e siècle, dans le sens d'administrateur civil : voir *Register des Patriarchats*, II, p. 508. Mais Scholarios l'utilise plusieurs fois pour qualifier sa propre fonction, y compris dans ce même texte : τὰλλα ἡμῖν παρεώραται, ἐπιτρόπους ἐγκαταστήσασιν (SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³⁴⁻³⁵).

tres pourraient être des documents officiels permettant à des clercs orthodoxes de se rendre en province : on peut penser aux *berāts* que le sultan attribue aux métropoles nouvellement investis, ou plus simplement à des autorisations de circulation que les autorités turques délivreraient avec parcimonie. Cependant Scholarios fait probablement plutôt allusion ici aux lettres patriarcales qu'il lui reviendrait d'envoyer en tant qu'il dirige l'Église : l'absence de lettres, tout comme l'absence de hiérarques, manifeste l'impossibilité d'avoir recours, comme auparavant, à ces intermédiaires qui diffusaient aux fidèles les prescriptions religieuses ; dans ces conditions, seule une présence « immédiate » permettrait d'instaurer « un contrôle plus strict » sur la population¹¹³. Pour imprécise qu'elle soit, cette notation de Scholarios laisse donc entrevoir une situation provinciale difficile, où les populations orthodoxes sont abandonnées à elles-mêmes, alors que, pour sa part, le patriarche tente de gérer cette situation depuis Istanbul¹¹⁴, sans pouvoir s'appuyer sur des relais efficaces¹¹⁵.

L'indignité du clergé orthodoxe

Non seulement les clercs sont absents de certains lieux, mais, d'après Scholarios, ils sont de surcroît peu fiables. Le patriarche critique à plusieurs reprises le clergé orthodoxe dans son ensemble, depuis les hauts dignitaires jusqu'aux simples prêtres, mettant particulièrement en doute leur loyauté envers l'orthodoxie. À en croire ce qu'il affirme dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454), la tentation de la conversion touche non seulement les laïcs, mais aussi les ecclésiastiques et les moines, qui, s'ils ne franchissent pas toujours ce pas, jouent cependant du chantage qu'ils peuvent ainsi exercer¹¹⁶. Scholarios énumère trois catégories de personnes susceptibles de passer à l'islam : les « particuliers », « les moines » et « ceux qui s'honorent du nom d'évêques » ; la mention des évêques, qui peut étonner, ne relève sans doute pas de l'exagération, comme l'attestent certaines autres sources¹¹⁷.

113. *Ibid.*, p. 232³⁵⁻³⁶ : τῇ ἀμέσῃ διδασκαλίᾳ καὶ ἱατρικῇ τῶν λόγων δι' ἐπιστάσιος ἀκριβεστέρας ἀναπληροῦν.

114. Voir *ibid.*, p. 233² : καὶ ἐκεῖθεν τὴν οἰκουμένην περᾶσθαι εὐεργετεῖν. Notons que la situation était déjà à peu près celle-là à la fin de la période byzantine en ce qui concerne l'Asie Mineure : voir VRYONIS, *Decline*, p. 288-350.

115. On peut émettre l'hypothèse que Scholarios ait nommé des exarques patriarcaux pour essayer de pallier ces difficultés : il mentionne en effet, dans ses écrits postérieurs à la chute de Constantinople, deux exarques, Jean (voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 198⁷) et Joseph, à qui il écrit une lettre (voir notamment SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 155-172). Rien cependant ne permet d'affirmer que c'est bien Scholarios qui les a nommés. Sur les fonctions de l'exarque, traditionnellement chargé par le patriarche d'une mission ponctuelle de justice ecclésiastique, voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ἀφφίκια*, p. 308-309 ; PAIZÈ-APOSTOLOPOULOU, M., *Ὁ θεσμός τῆς πατριαρχικῆς ἐξαρχίας, 14ος-19ος αἰώνας*, Athènes 1995.

116. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225³³⁻³⁶ : τὸν τῆς ἀπωλείας [...] βυθόν, ὃν ἀντὶ τῆς πατρικῆς ἱατρείας αἰροῦνται καὶ ἰδιῶται καὶ μοναχοὶ καὶ οἱ τοῖς ἐπισκοπικοῖς ὀνόμασι σεμνυνόμενοι, ἢ αὐτομολοῦντες τοῖς ἄλλοις τῆς πίστεως, ἢ ὅτι αὐτομολήσουσιν ἀπειλοῦντες.

117. La conversion à l'islam de clercs orthodoxes est un *topos* des sources ottomanes qui correspond à une réalité certaine : voir BALIVET, *Romanie byzantine*, p. 133.

Les mêmes individus sont aussi visés, bien qu'ils ne soient pas nommément désignés, par le reproche de simonie que leur adresse par ailleurs Scholarios : se présentant lui-même comme un patriarche incorruptible, il incrimine la façon dont ses contemporains ont fait de l'attribution des charges ecclésiastiques une source de revenus, la principale même d'après lui¹¹⁸. Il confirme dans *Sur la rareté des miracles* sa précédente attaque : partout, dit-il, des pasteurs achètent leur charge ecclésiastique¹¹⁹. Il est plus précis encore dans sa *Lettre au moine Maxime Sophianos* (février 1455), où il s'insurge contre de tels actes en usant de la comparaison suivante : que le patriarche de Jérusalem obtienne sa nomination « moyennant finance », c'est acceptable, explique-t-il¹²⁰, parce que les autorités locales sont musulmanes et que la vente de la dignité épiscopale ne se fait donc pas entre chrétiens¹²¹ ; mais que le même commerce ait cours à l'intérieur de l'Église grecque, « c'est un grand péché, parce que tant ceux qui vendent que ceux qui achètent sont des chrétiens »¹²². Scholarios accable donc les membres de son clergé qui se livrent à des pratiques aussi indignes en les menaçant du jugement de Dieu¹²³. La simonie, rigoureusement interdite par les canons, existait cependant dans l'Empire byzantin : plusieurs actes patriarcaux en réitéraient la condamnation, surtout jusqu'au xiv^e siècle¹²⁴. À la veille de la chute de Constantinople encore, Scholarios stigmatisait les pratiques simoniaques du clergé orthodoxe dans son petit traité *Contre la simonie*, adressé en 1451 à l'empereur Constantin XI¹²⁵ : il demandait alors à l'empereur d'intervenir pour mettre

118. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²⁸⁻³¹ : [...] ταῦτα τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι ἀπρόσκλητον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἄρρυπον παντάπασιν τὴν διανομὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποιούμενοις, ἢ τοῖς ἐφ' ἡμῶν ἡ μεγίστη πρόσδοδος τὴν χρημάτων, ἅπαντα διατιθεμένοις αἰσχυρῶς.

119. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385⁷⁻⁸ : λέγω δὲ ὅποσοι τὴν τῶν ποιμένων ὠνοῦνται τάξιν ἀπανταχοῦ.

120. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202⁶⁻⁷ : ἐὰν ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων διὰ χρημάτων γίνηται, ἢ γενόμενος διὰ χρημάτων οἰκονομῇ τοὺς αὐθέντας τοῦ τόπου, μὴ σκανδαλίζεσθε.

121. Voir *ibid.*, p. 202¹⁰ : ἑτερόπιστοι οἱ λαμβάνοντες τὰ χρήματα. Cet argument vaut naturellement pour Jérusalem, mais aussi pour tous les autres territoires soumis à une autorité musulmane ; or Scholarios le développe ici à propos de « ces régions-là de chez nous » (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσιν ἡμῶν τούτοις), ajoutant que cette forme de simonie y existe depuis environ cinquante ans : on aurait là le témoignage de ce que, en Anatolie ou dans les Balkans, des *berāt* étaient accordés par les autorités turques à des métropolitains orthodoxes en contrepartie du versement du *peshkesh* depuis le tout début du xv^e siècle : ἐν γὰρ τοῖς μέρεσιν ἡμῶν τούτοις πωλεῖται καὶ ἀγοράζεται ἡ ἀρχιερωσύνη καὶ ἡ ἱερωσύνη, ἀρξαμένου τοῦ κακοῦ τούτου ἀπὸ χρόνων πενήκοντα καὶ ἑλαττον. Καὶ αὐτόθι μὲν ἑτερόπιστοι οἱ λαμβάνοντες τὰ χρήματα (*ibid.*, p. 202⁸⁻¹⁰).

122. *Ibid.*, p. 202¹³⁻¹⁴ : τὸ δὲ ἐνταῦθα γινόμενον ἐστὶ μέγα ἀμάρτημα, διότι χριστιανοὶ εἰσι καὶ οἱ πωλοῦντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες.

123. Voir *ibid.*, p. 202²⁷⁻²⁹ : οἶδαμεν δὲ καὶ ὅτι οἱ μὲν παραβαίνοντες ἐκουσίως τοὺς κανόνας ἀρχιερεῖς ἐνέχονται τῷ κρίματι τοῦ Θεοῦ.

124. Voir par exemple deux actes patriarcaux de Niphon I^{er} en 1310 dans *Regestes*, V, n° 2005 et 2006, p. 6-8 ; aucun acte concernant la simonie n'est conservé pour le xv^e siècle, ce qui pourrait laisser penser que la répression était moins systématique dans les derniers temps de l'Empire byzantin ; mais la majorité des actes patriarcaux du xv^e siècle sont perdus, contrairement à ceux du xiv^e siècle.

125. Voir SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 239-251 et p. XIX-XX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 334. Sur cette œuvre, voir aussi *infra* chapitre VII.3.

un terme à ces abus, dans lesquels il voyait « le plus grand des péchés » des Byzantins et la cause des malheurs de l'Empire et de l'Église¹²⁶.

Peut-être faut-il voir dans cette dernière affirmation un peu plus qu'une formule convenue. Scholarios en effet, dans des textes postérieurs à son patriarcat – *Sur la rareté des miracles*¹²⁷ et *La Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460) –, dresse un tableau alarmant de ce qu'est devenu le clergé : il expose toutes les conséquences en chaîne qui découlent des pratiques simoniaques et présente les nouveaux responsables de l'Église, métropolitains et évêques, comme des personnages à la fois incompetents et corrompus. Les évêques qui achètent leur charge sont fort mal préparés à leur fonction. Scholarios explique que ceux qui ont été promus de cette manière arrivent à la tête d'une métropole après avoir exercé toutes sortes de métiers peu prestigieux : il fait allusion en particulier au « cuir », donc probablement à des tanneurs ou des cordonniers, et à la « pioche », c'est-à-dire à de simples paysans¹²⁸. Or ces individus de basse extraction continuent à vivre sensiblement comme ils en avaient l'habitude et, à l'évidence, ne peuvent donner l'exemple par leur propre austérité de mœurs et leur tempérance¹²⁹. D'après Scholarios, ils agissent surtout par intérêt et utilisent leur position prééminente pour s'enrichir personnellement : non contents de faire commerce des dignités ecclésiastiques, « ils vendent les églises »¹³⁰, c'est-à-dire qu'ils en pillent les richesses pour leur propre bénéfice, agissant « comme des brigands sans scrupules »¹³¹. De façon générale, ces représentants de l'Église chrétienne n'exercent leur ministère que par appât du gain ou par orgueil¹³² et ne se soucient que de leur propre confort, quitte à extorquer à leurs fidèles ce qui leur permet d'assurer leur subsistance¹³³. Ils n'ont d'ailleurs aucun souci des âmes qu'ils

126. SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 242³⁻⁶ : ἀλλ' ὅτι μὲν μέγιστόν ἐστι τῶν ἀμαρτημάτων ἡ σιμωνία καὶ ἀτεχνῶς ἀσέβημα πάνδεινον καὶ ὡς δι' ἐν τι τοῦτο πάντ' ἐπὶ ἤλθε τοῖς χριστιανοῖς τὰ δεινὰ καὶ τὰ τῆς βασιλείας ἡμῶν καὶ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς τὴν ἐσχάτην συνήλαθη στενότης.

127. Pour la datation de ce texte, voir *supra* chapitre II.3, p. 107.

128. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385²⁹⁻³¹ : οἱ πλείους αὐτῶν, ἀπὸ σκυτῶν καὶ σκαπάνης ἐπὶ ταύτην ἐλθόντες τὴν προεδρίαν, τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐπιμελοῦνται.

129. Voir *ibid.*, p. 386⁴⁻⁵ : ἀντὶ τοῦ τὴν πονηρίαν ἀφιστᾶν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, καὶ πρὸς ταύτην μᾶλλον ἐνάγουσι τῷ καθ' ἑαυτοὺς ὑποδείγματι.

130. *Ibid.*, p. 385²² : τοὺς ναοὺς πιπράσκουσιν.

131. *Ibid.*, p. 385²²⁻²⁴ : ὡς λησταὶ τινες ἀναιδεῖς ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιπηδῶσιν, ἀρπάζουσιν καὶ προστιθέναι καὶ καταχρῆσθαι τοῖς ἡρπασμένοις σπουδάζοντες μόνον.

132. Voir *ibid.*, p. 385²⁵⁻²⁶ : καὶ τῶν θρησκευμάτων αὐτῶν ἐπὶ κέρδει καὶ τῷ μὴ δοκεῖν καὶ τούτων ὑπερορᾶν, ἀπιπτονται, ἐνιοὶ δὲ καὶ τύφῳ δουλεύοντες.

133. Voir *ibid.*, p. 385¹¹⁻¹³ : [...] ὅπως φαγοῦνται μόνον αὐτῶν τὸ γάλα καὶ ταῖς θριξὶ σκεπασθῆσονται τὸν πολὺν ποιούμενοι λόγον, ὥστε καὶ τὴν πόσιν αὐτῶν ἀρπάζουσιν οἱ πολλοί, πρὸς τοὺς αὐτῶν μετακομίζοντες οἴκους. Cette allusion au fait que les dignitaires religieux « pillent » la nourriture de leurs brebis pour l'amasser chez eux renvoie peut-être à des abus qu'ils exercent dans le cadre du prélèvement de l'impôt ecclésiastique, le *kanonikon* ; mais on peut penser aussi au don obligatoire versé en argent ou en nature, le *kaniskion*, auquel étaient soumis les fidèles lors des fêtes religieuses ou lorsqu'ils sollicitaient un sacrement : voir PAPADAKIS, A., *Kanonikon*, dans *ODB*, 2, p. 1102-1103 ; PAPADAKIS, A., *Kaniskion*, dans *ODB*, 2, p. 1101.

devraient protéger et les « abandonnent traîtreusement » aux musulmans¹³⁴, se faisant ainsi complices des conversions qui ont lieu.

Ces métropoles sont très peu regardants à l'égard de ceux qu'ils nomment une fois qu'ils sont en fonction : « ils vendent le sacerdoce à des hommes indignes »¹³⁵, si bien que les travers ou même les vices qui caractérisent le haut clergé se retrouvent aussi aux échelons inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique. Les papes sont eux aussi issus du peuple et accèdent à la prêtrise après avoir exercé d'autres types d'activités encore pires¹³⁶ ; ils sont totalement incultes et n'ont reçu aucune forme d'éducation avant de devenir clercs¹³⁷. Ils n'ont donc aucune connaissance réelle ni des dogmes chrétiens, ni des canons, ni même de la liturgie : le culte est célébré n'importe comment, au point que même les sacrements ne sont pas administrés de façon canonique, sans parler de la manière dont sont chantées les hymnes¹³⁸. Mais ils ne sont pas seulement incapables d'exercer correctement la tâche qui leur est assignée : ils exploitent eux aussi le peuple au lieu de le servir, et s'enrichissent grâce au revenu qu'ils tirent des pauvres¹³⁹. Scholarios déplore amèrement ce « relâchement » et cette « négligence » généralisés¹⁴⁰, et conclut donc, avec un certain découragement, à un profond recul du christianisme, à quelques exceptions près¹⁴¹. Quand les populations ne passent pas à l'islam, elles se replient sur les superstitions les plus archaïques, le culte des ancêtres ou les histoires de vieilles femmes¹⁴², tandis que les canons chrétiens ne sont plus « ni prêchés, ni connus, ni observés »¹⁴³.

134. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385¹⁵⁻¹⁶ : ἀλλὰ τοῖς νοητοῖς αὐτὰ προδιδόσιν λύκοις τοῖς φανεροῖς αὐτῶν ἁμαρτήμασιν καὶ δαίμοσιν, οἱ τῇ τούτων ἐπιχαίρουσιν ἀπωλείᾳ. Scholarios use ici d'une métaphore traditionnelle dans laquelle les orthodoxes sont présentés comme un troupeau de brebis livrées aux « loups intelligibles et aux démons » (τοῖς νοητοῖς λύκοις καὶ δαίμοσιν) : les musulmans ne sont donc pas désignés de façon directe, mais l'emploi du terme ἀπώλεια renvoie bien au contexte de la conversion.

135. *Ibid.*, p. 385²⁰⁻²¹ : τὴν ἀρχιερωσύνην ὠνοῦνται, τὴν ἱερωσύνην ἀνάξιοις πιπράσκουσιν.

136. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286¹³⁻¹⁴ : τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα νῦν καλουμένων ἐκ παντὸς ἐπιτηδεύματος χείρονος.

137. Voir *ibid.*, p. 286¹¹ : καὶ πότερον τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν ὁδύρωμαι καὶ τὴν ἀμαθίαν [...]. Et *ibid.*, p. 286¹³⁻¹⁵ : τὴν ἀναγωγίαν τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα νῦν καλουμένων ἐκ παντὸς ἐπιτηδεύματος χείρονος καὶ πρὶν ἀσκήσαι τὰς συλλαβάς. Par l'expression « s'exercer aux lettres » (ἀσκήσαι τὰς συλλαβάς), l'auteur fait probablement allusion au fait qu'ils ne savent pas lire.

138. Voir *ibid.*, p. 286¹⁹⁻²⁰ : θρησκευοῦσιν ὅπως ἂν τύχοι, καὶ τῶν μυστηρίων οὐδὲν ἐνεργεῖται κατὰ λόγον ἢ νόμον, ἀλλ' ἄδοντες ὅτι ἂν τύχοι. La même portion de phrase se retrouve littéralement dans SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386³⁰⁻³².

139. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286²¹⁻²² : ὅπως συγκομοῦνται μόνον τοὺς τῶν πενήτων φροντίζοντες πόρους καὶ οἶκοι μετασφρεύουσιν. La même expression se retrouve dans SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386³²⁻³³. Voir aussi *supra* note 133.

140. Voir *ibid.*, p. 385¹⁰ (οἱ ταῦτα ποιμαίνειν δῆθεν λεγόμενοι καθάπαξ ὀλιγορῶντων) et p. 386¹¹ (τῶν ἐπισκόπων οὕτως ὀλιγορῶντων). Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286¹⁰ (τῶν ἐπὶ τοῦ βήματος τὴν δεινотάτην ὀλιγορίαν) et p. 286¹² (τὴν ἐκούσιον καὶ ἐν οἷς ἐπίστανται πάρεσιν).

141. Voir *ibid.*, p. 292³⁻⁴ : θρησκευμάτων δὲ ἀληθινῶν τὸ πλεῖστον ἐν τοῖς πλείστοις ὄχλει μέρεσιν. Et *ibid.*, p. 286¹⁸⁻¹⁹ : καὶ νῦν δὲ πλὴν ἐν ὀλίγοις πλείθεσιν ἀπανταχοῦ συμφοραί, καὶ θρησκευοῦσιν ὅπως ἂν τύχοι. Scholarios fait là le même constat que Georges de Hongrie : voir *supra* note 9.

142. Voir *ibid.*, p. 291³⁶ : ἀλλ' εἰς τὰς τῶν προγόνων σκιὰς πιστεύουσι μόνως. Et *ibid.*, p. 292¹⁻² : τοῖς τῶν γραίδων μύθοις δεῖν τίθεσθαι μᾶλλον ἀξιούντες.

Un tel tableau ressemble par bien des aspects à celui que dressait déjà le célèbre théologien Joseph Bryennios, au début du xv^e siècle¹⁴⁴ : la simonie y était aussi dénoncée, tout comme les « cadeaux » que recevaient les prêtres en échange de la distribution des sacrements¹⁴⁵ ; l'auteur s'offusquait de voir les rites accomplis de manière incohérente par les prêtres et de découvrir à quel point ils étaient mal connus des fidèles, incapables même de faire le signe de la croix¹⁴⁶. Bryennios s'étendait beaucoup plus que Scholarios sur l'immoralité qui régnait autour de lui, chez les laïcs comme chez les prêtres et les moines, de même qu'il développait bien plus longuement sa description des vestiges du paganisme dans la société byzantine¹⁴⁷, mais son constat était assez similaire, la part éventuelle de l'exagération étant par ailleurs comparable chez les deux hommes d'Église. Il y a donc lieu de penser que l'abaissement du niveau d'éducation des clercs, tout comme leur décrépitude morale, s'ils correspondent vraiment à une réalité et non à un *topos* repris par ces auteurs, ne commencent de toute façon pas avec la chute de Constantinople : la dégradation de l'encadrement religieux telle que la décrit Scholarios daterait au moins du début du xv^e siècle, et on sait par ailleurs qu'elle était plus prononcée encore dans les régions conquises depuis plus longtemps par les Ottomans¹⁴⁸.

Une nouvelle justification de l'économie

Les textes de Scholarios sont les seuls qui présentent l'état de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman juste après la prise de Constantinople, plus précisément au début des années 1460, c'est-à-dire environ cinq ans après la fin du patriarcat de Scholarios ; mais la situation n'était guère différente à l'époque où il était lui-même en fonction, si bien qu'il a dû faire face à une situation assez proche de celle qu'il décrit¹⁴⁹. Il exprime ici un jugement très dur sur un clergé

143. *Ibid.*, p. 292⁵⁻⁶ : οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ νόμοι, δι' ὧν ἡ τῆς σωτηρίας ὁδὸς ἀνύεται μόνων, οὔτε κηρύττονται, οὔτε γινώσκονται, οὔτε τηροῦνται. Dans sa *Lettre encyclique* (1463), écrite au moment où il devient le patriarche latin de Constantinople, Bessarion dresse peu ou prou le même constat : voir BESSARION, *Encyclica ad Graecos*, dans PG 161, col. 449-480, ici col. 460A-C ; ce passage est traduit en italien dans RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 54.

144. Voir BRYENNIO, *Causes*, p. 225-233 ; voir aussi VRYONIS, *Decline*, p. 419-420. Sur Joseph Bryennios, voir PLP, n° 3257.

145. Voir BRYENNIO, *Causes*, p. 228 (trad. (ECONOMOS) : « nos prêtres se font ordonner à prix d'argent [...] C'est en échange de cadeaux que les prêtres accordent la rémission des péchés et la communion des dons divins »).

146. Voir *ibid.*, p. 228 (trad. (ECONOMOS) : « nous sommes baptisés les uns par une seule immersion, les autres par trois immersions, et le nom de la Sainte Trinité est invoqué tantôt une, tantôt trois fois. La plupart d'entre nous non seulement ignorent ce qu'est un chrétien, mais aussi comment se fait le signe de la croix ; ou, s'ils le savent, ils ont honte de le faire »).

147. Voir *ibid.*, p. 228-230.

148. Voir la démonstration de S. Vryonis sur l'effondrement progressif de l'institution ecclésiastique en Anatolie : VRYONIS, *Decline*, p. 288-350.

149. Il semble cependant noter une certaine dégradation entre la période de son patriarcat et les temps immédiatement postérieurs : il évoque en effet, dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460), « l'humiliation et l'écroulement extrêmes de l'Église, au point qu'elle ne conserve même plus l'image de ce qu'elle était encore récemment jusqu'à nous » (τὴν ἐσχάτην τῆς ἐκκλησίας ταπεινώσιν τε καὶ συντριβήν, ὥς μὴδὲ τάξιν εἰδώλου σώζειν λοιπὸν τῆς πρὸ μικροῦ περιλειφθείσης ἄχρης ἡμῶν) (SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286³⁻⁵).

mesure de portée générale est un bon indice du changement d'échelle de ces pratiques, théoriquement réprouvées par l'Église. En l'occurrence, l'économie a été invoquée pour cautionner des régularisations qui n'ont absolument pas été exceptionnelles, pendant une période qui a largement dépassé les deux années du patriarcat de Scholarios : on est donc loin d'une mesure temporaire visant à régler quelques cas particuliers. La politique tolérante de Scholarios, exactement inverse de celle de Kallistos un siècle auparavant, semble avoir suscité une vive opposition au sein du patriarcat et un véritable scandale dans la communauté orthodoxe, éclaboussant le patriarche lui-même⁸⁵, en même temps que le grand chartophylax. Agallianos, obligé de se justifier face à l'accusation prononcée contre lui en synode, adopte une stratégie de défense qui consiste à reconnaître les faits, tout en montrant que les circonstances tragiques d'après la chute de Constantinople expliquent la décision prise par le premier patriarche et ratifiée par ses successeurs. Bien que fervent panégyriste de Scholarios en général, Agallianos laisse cependant entendre qu'il n'était peut-être pas, pour sa part, entièrement favorable à l'économie⁸⁶, et se retranche derrière la responsabilité des dirigeants de l'Église, concluant avec une certaine lassitude : « donc pour ces affaires que certains appellent mariages adultérins, s'il se trouve quelqu'un pour faire des poursuites en justice, que ce soient les patriarches qu'il poursuive, et s'il se trouve quelqu'un pour accuser, que ce soit le destin qu'il accuse »⁸⁷.

Il semble donc, à ce stade de l'enquête, que les interdits concernant les mariages aient été largement contournés dans la période qui suit la chute de Constantinople, avec la bénédiction de l'Église. Il n'est pas douteux que le patriarcat restauré ait rencontré d'importantes difficultés à ses débuts pour asseoir son autorité spirituelle avec autant de force qu'à l'époque byzantine : face à la tentation du passage à l'islam, l'orthodoxie était dans une position de grande faiblesse, d'autant plus que les structures sociales traditionnelles sur lesquelles elle s'appuyait auparavant avaient été complètement bouleversées par la conquête turque. L'assouplissement canonique décrété par Scholarios peut être considéré comme une adaptation inévitable face à toutes ces perturbations : c'est une politique éminemment pragmatique, qui a probablement contribué à la survie de la communauté orthodoxe dans l'Empire ottoman. Cependant l'étonnement, puis l'opposition qu'elle a suscités permettent d'emblée de comprendre qu'il s'agissait alors d'un choix volontariste de la part de Scholarios.

b. LES DÉFAILLANCES DE L'ENCADREMENT ECCLÉSIASTIQUE

La précision des sources m'a permis de développer longuement l'affaire des mariages non-canoniques sous le patriarcat de Scholarios et d'observer comment

85. Le scandale qu'a déclenché l'économie appliquée par Scholarios semble être à l'origine de son éviction du patriarcat : sur ce point, voir *infra* chapitre IV.1.

86. Agallianos fait successivement état de sa surprise lorsqu'il reçoit le texte législatif rédigé par Scholarios (AGALLIANOS, *Discours*, p. 147²⁰⁴⁰), puis de ses craintes quant à l'interprétation qui pourrait être faite d'une telle mesure (*ibid.*, p. 148²⁰⁴³⁻²⁰⁴⁴) pour finir sur sa propre incapacité à contredire le patriarche (*ibid.*, p. 148²⁰⁵⁴⁻²⁰⁵⁵).

87. *Ibid.*, p. 150²¹²²⁻²¹²⁴ : τούτων τοίνυν ὧν λέγουσί τινες μοιχοzeugιών, εἴ τινα τις ἔχει γράψασθαι, τοὺς πατριάρχας γραψάσθω, καὶ εἰ κατηγορεῖν, τῆς τύχης κατηγορεῖτω.

une nouvelle politique religieuse se met en place, sous la pression des circonstances. Mais les questions matrimoniales ne sont certes pas les seules qui se posent au nouveau patriarche : pour veiller efficacement à la protection des âmes, Scholarios doit avant tout reconstituer l'administration ecclésiastique, largement amputée par l'émigration des uns vers les régions grecques sous domination vénitienne et génoise ou même vers l'Occident, et par la disparition des autres, morts ou emprisonnés au moment de la conquête. Or il est bien évident que l'Église ne peut avoir une chance de réussir à contenir le phénomène de conversion que par l'intermédiaire d'un clergé nombreux et bien implanté au sein des communautés locales, et avec l'aide d'une structure solide en son sommet⁸⁸.

L'administration centrale de l'Église

Agallianos donne quelques brèves indications qui témoignent de ce que Scholarios, dès son arrivée à la tête de l'Église, s'emploie à reformer autour de lui une cour patriarcale telle qu'elle lui permette de faire fonctionner l'institution comme à l'époque byzantine. Agallianos lui-même se voit attribuer la charge de grand chartophylax⁸⁹ peu de temps après la nomination de Scholarios au patriarcat⁹⁰ : rappelons que les deux hommes étaient retournés ensemble à Istanbul sous la conduite du sultan à l'automne 1453⁹¹. Quant aux autres offices patriarcaux, Scholarios les a sans doute pourvus, mais nous ne connaissons pas l'identité de leurs détenteurs pour la période 1454-1456.

De même, Scholarios reconstitue certainement un synode en procédant à la nomination de métropolitites sur les sièges devenus vacants⁹². Ainsi, il est probable que c'est lui qui a élevé Syropoulos à la dignité de métropolitite d'Héraclée⁹³ :

88. La bibliographie concernant les rapports de Scholarios avec le clergé et les moines durant son patriarcat est très peu développée : voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 147-156.

89. Le grand chartophylax cumule plusieurs fonctions : il est responsable des archives et de la chancellerie du patriarcat, si bien qu'il assiste le patriarche et le synode dans tous leurs actes administratifs, jouant en quelque sorte un rôle de secrétaire général. Le grand chartophylax fait aussi fonction de vicaire du patriarche pour le diocèse de Constantinople et, à ce titre, il contrôle les ordinations et les mariages (voir *supra* note 23). Au xv^e siècle, il occupe le 4^e rang de la hiérarchie patriarcale, mais sa fonction fait de lui le plus proche collaborateur du patriarche : voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφφίκια*, p. 334-353.

90. AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁶⁷⁻²⁶⁸ : μετ' οὐ πολὺ δὲ κάμει τῷ τοῦ μεγάλου χαρτοφύλακος τετίμηκεν ὁφφικίῳ.

91. Voir *supra* chapitre II.1, note 27.

92. Malheureusement aucune source ne mentionne un métropolitite nouvellement nommé avant la mention de Denis de Zichna en 1463 : voir GUILLOU, A. (éd.), *Les archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le Mont Ménécée*, Paris 1955, p. 192.

93. Agallianos évoque fréquemment le métropolitite d'Héraclée, devenu le troisième patriarche de Constantinople après la chute de Constantinople (AGALLIANOS, *Discours*, p. 101³⁷⁸⁻³⁷⁹, 118⁹⁸⁶⁻⁹⁹², 148²⁰⁵⁷⁻²⁰⁵⁸, 150²¹¹⁴⁻²¹¹⁵), mais sans jamais donner son nom. J'ai pu établir qu'il s'agit de Sophronios I^{er}, comme l'atteste une note marginale du xv^e siècle dans un manuscrit viennois, le *Vindobonensis Suppl. gr.* 145 : « de Sophronios le très saint patriarche œcuménique, qui a servi avant cette ville [Constantinople] comme métropolitite d'Héraclée, éternelle soit la mémoire » (Σωφρονίου τοῦ ἀγιοτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, τοῦ πρότερον αὐτῆς τῆς πόλεως χρηματίσαντος μητροπολίτου Ἡρακλείας αἰωνία ἡ μνήμη). Or V. Laurent a montré que Sophronios I^{er} s'identifiait avec Sylvestre Syropoulos, le grand ecclésiarque auteur des *Mémoires* sur le concile de Florence : sur ce dossier, voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 16-19 ; HUNGER, H., *Katalog der griechischen Handschriften der*

selon toute probabilité, le siège d'Héraclée était vide en 1453, puisque son métropolitain, Joseph, avait suivi le patriarche Grégoire III dans sa fuite en Italie et se trouvait à Venise dès décembre 1450⁹⁴. Scholarios pourrait avoir fait de Syropoulos son proche conseiller : on sait en effet par Agallianos que le métropolitain d'Héraclée occupe une position privilégiée au patriarcat sous Isidore, le successeur de Scholarios de 1456 à 1462, puisqu'il est alors « chargé au nom du synode d'assister le patriarche en empêchant certaines choses et en en autorisant d'autres par ses conseils »⁹⁵. Eu égard aux liens étroits qu'entretenaient Scholarios et Syropoulos avant la chute de Constantinople, il serait logique que le premier ait fait appel au second dès qu'il a été en charge, tout comme il l'a fait avec Agallianos. Peut-être ne sont-ce d'ailleurs pas des exceptions : Scholarios affirme en effet avoir nommé comme métropolitains des hommes qu'il avait rachetés lui-même, de ses propres deniers, alors qu'ils étaient prisonniers⁹⁶, c'est-à-dire très probablement des proches ou tout au moins des personnes qu'il connaissait.

De fait, on constate que, dans cette période difficile, Scholarios cherche sans aucun doute à s'entourer au patriarcat de ses anciennes relations : il évoque lui-même la présence à ses côtés de son neveu Théodore Sophianos, rappelant à quel point celui-ci lui était dévoué⁹⁷. Agallianos fournit un autre exemple précis de cette manière de procéder avec le cas de Georges Galèsiotès, grand skévophylax⁹⁸ à l'époque où Agallianos rédige ses *Discours*, en 1463. L'auteur raconte comment Scholarios essaie de faire venir à Istanbul ce lettré qui lui avait auparavant servi de copiste⁹⁹ : il semble participer à sa libération, comme le laisse deviner l'allusion du texte aux dettes de l'intéressé¹⁰⁰. Le nouveau patriarche était en

Österreichischen Nationalbibliothek. IV, *Supplementum Graecum*, Vienne 1994, p. 246 ; BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 60-72.

94. Un certain Joseph d'Héraclée, inconnu par ailleurs, est à Venise en décembre 1450 pour percevoir de la Chambre apostolique une somme destinée au patriarche en exil : voir C. Patrinelys dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 66-67 ; LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 239, note 32. Voir aussi *infra* chapitre VII.3, note 4.

95. AGALLIANOS, *Discours*, p. 101³⁷⁸⁻³⁸¹ : τὸν παναγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον, ὄντα τότε μὲν Ἡρακλείας, νῦν δὲ Κωνσταντινουπόλεως καὶ δεσπότην ἡμῶν, πρὸς τῆς συνόδου τότε τεταγμένον συμπαράτειν τῷ πατριάρχῃ καὶ τὰ μὲν κωλύειν, τὰ δ' ἐπιτρέπειν ταῖς συμβουλαῖς.

96. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202¹⁶⁻¹⁹ : οὕτε γὰρ χειροτονήσασιν τινα λαβόντες τι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἐποιήσαμεν ἀρχιερεῖς μετὰ ἐξόδων ἡμετέρων, ἐπειδὴ ἦσαν αἰχμάλωτοι, ἀλλοτρίως δὲ χρήσιμοι καὶ ἀνάγκαιοι.

97. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280¹⁵⁻²¹.

98. Le grand skévophylax est le gardien des « vases sacrés » (σκεῦη), c'est-à-dire le responsable du trésor du patriarcat, qui comprend le mobilier et les vêtements liturgiques, les instruments du culte et les livres. Cet office vient au 3^e rang dans la hiérarchie des dignités patriarcales. Voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφίματα*, p. 314-318.

99. Sur Georges Galèsiotès, voir PLP, n° 3527. Scholarios témoigne lui-même, dans une note marginale autographe, de ce que Galèsiotès, quand il était encore laïc, travailla pour lui comme copiste en Italie : τὰς εὐχὰς ταύτας τοῦ Αὐγουστίνου μετέγραψεν ὁ κύριος Γαλεσιώτης [sic] ἐν Ἰταλίᾳ, ἡμῶν χάριν, ὡς ἡμετέρος, τότε κοσμικὸς ὢν (voir SCHOLARIOS, III, p. XXXVII).

100. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁷³⁻²⁷⁴ : μετεκαλέσατο τὸν νῦν μέγαν σκευοφύλακα, τῇδε κάκεῖσε περινοσοῦντα τῇ τῆς αἰχμαλωσίας καὶ τῶν χρεῶν ἀνάγκῃ.

effet confronté au manque de personnel ecclésiastique, que ce soit à la chancellerie ou pour le service de l'église patriarcale¹⁰¹. Mais Galèsiotès arrive trop tard, au moment où Scholarios songe déjà à démissionner¹⁰², si bien que c'est finalement son successeur, Isidore, qui le fera entrer par la suite au patriarcat.

Le manque de secrétaires pour la chancellerie patriarcale et de clercs pour le service de la Pammakaristos était-il déjà comblé autour de 1456 ? C'est en tout cas ce que voudrait faire croire Agallianos en racontant que, lorsque se présentent « sur le tard » Andronic Galèsiotès, le frère de Georges, et Manuel Christonymos¹⁰³, Scholarios les éconduit sous prétexte qu'il n'a pas besoin d'eux¹⁰⁴. Il semble peu probable que l'administration patriarcale ait été reconstituée en moins de deux années¹⁰⁵, et c'est sans doute plutôt la nature des relations entre les deux postulants et Scholarios qui a dû jouer dans le peu d'intérêt que leur manifeste le patriarche¹⁰⁶. Du reste, si Scholarios ne trouvait pas à les employer au patriarcat même, il aurait pu au moins utiliser leurs compétences intellectuelles, peut-être même à l'École patriarcale, pour autant que la légende qui entoure la reconstitution de cette institution comporte une quelconque part de vérité¹⁰⁷ : Manuel Christonymos était en effet un grand lettré, et il a justement

101. Voir *ibid.*, p. 98²⁷⁰⁻²⁷³ : ὁρῶν δὲ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἐν στενῷ κομῇ τὸν κλῆρον τῆς ἐκκλησίας τῇ ἐνδείᾳ τῶν εἰς τοῦτον χρησίμων ἀνδρῶν, δεῖν ἔγνω, εἰ ποὺ τις εὐρίσκουτο πρὸς τοῦτον ἐπιτήδειος, μετακαλέσασθαι αὐτόν. L'expression τὸν κλῆρον τῆς ἐκκλησίας désigne spécifiquement les clercs du patriarcat, qui desservent l'église patriarcale, désormais la Pammakaristos, comme ils le faisaient auparavant à Sainte-Sophie : sur cette question de terminologie, voir les remarques d'A. Failler (FAILLER, A., La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat, *Revue des études byzantines* 59, 2001, p. 125-146, ici p. 127-128).

102. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 98²⁷⁴⁻²⁷⁶ : ὃ καὶ ἐλθόντι ὁ μετακαλεσάμενος αὐτὸν οὐ προσέσχε, πρὸς τὰ τῆς παραιτήσεως ἀποβλέπων.

103. Voir PLP, n° 3526 (Andronic Galèsiotès) et PLP, n° 31052 (Manuel Christonymos). Manuel Christonymos était un moine lettré dont on sait peu de choses avant la chute de Constantinople. Il est le destinataire de l'une des lettres de 1453 éditées par J. Darrouzès, et il semble qu'il se trouvait alors à Ainos (voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, lettre 5, p. 90-92) ; puis, d'après l'information fournie par Agallianos (voir note suivante), il serait allé à Edirne avant de venir proposer ses services au patriarcat de Constantinople. Sur ce personnage, voir aussi *infra* chapitre IV.2.

104. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 100³²⁸⁻³³¹ : ἦκεν ὁπότε καὶ Μανουὴλ ὁ Χρηστονύμος ἐξ Ἀδριανουπόλεως ὅς ἦλθε μὲν καὶ ἐπὶ τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου κύριου Γενναδίου αἰμ' Ἀνδρονίκου τῷ Γαλησιώτῃ, τῷ τοῦ μεγάλου σκευοφύλακος αὐταδέλφῳ, μὴ ἔχοντος δὲ τοῦ πατριάρχου τούτων χρεῖαν πάλιν ὑπέστρεψαν.

105. Voir PAIZÉ-APOSTOLOPOULOU, M., *Γραφεῖς Ἐπισήμων. Στοιχεῖα γὰρ τῇ λειτουργίᾳ τῆς πατριαρχικῆς γραμματείας τὴν περίοδο 1454-1500*, dans *Ἡ Ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες*, Athènes 2000, p. 65-82. À partir de 21 actes patriarcaux officiels recensés pour les années 1454-1500 – des brouillons de la chancellerie patriarcale, des copies d'actes destinées au registre patriarcal ou des actes originaux –, l'auteur retrouve certains des copistes qui ont travaillé à cette époque au patriarcat : elle en identifie quatre, à savoir Théodore Agallianos, un certain Dēmētrios, futur grand chartophylax, Manuel Christonymos et Manuel de Corinthe. Tous ont exercé des fonctions importantes au patriarcat et n'étaient pas de simples notaires de la chancellerie ; ils assuraient donc, à l'occasion, la copie des actes en plus de leurs autres charges. Ce constat, valable encore pour la fin du x^ve siècle, permet d'avancer l'idée que, à plus forte raison en 1456, la chancellerie manquait certainement de secrétaires.

106. Voir *infra* chapitre IV.2.

107. Aucune source, pas même les chroniques grecques du x^ve siècle, ne mentionne l'implication de Scholarios dans la restauration de l'École patriarcale, tandis qu'il n'évoque lui-même

exercé la fonction de précepteur après avoir été renvoyé par Scholarios¹⁰⁸. Les rares informations existantes tendent donc à montrer que Scholarios a disposé malgré tout d'une certaine latitude pour réorganiser le patriarcat à partir de 1454.

Il était certes plus facile au patriarche d'exercer son autorité à Constantinople même plutôt que dans les provinces : hors de la capitale en effet, les difficultés semblent encore plus grandes. Dans sa *Lettre pastorale sur sa démission* (octobre 1454), Scholarios regrette de ne pas pouvoir se déplacer pour aller prêcher de vive voix, comme le faisait son illustre modèle, l'apôtre Paul¹⁰⁹ ; il laisse entendre que, contrairement à ce dernier, il est pour sa part « rivié à un seul lieu », Istanbul évidemment, tout en ayant en charge tout l'« œcoumène », c'est-à-dire l'ensemble des communautés orthodoxes de l'Empire ottoman¹¹⁰. Or s'il déplore ainsi le fait de ne pas pouvoir aller lui-même à la rencontre des fidèles, c'est parce qu'il est conscient des insuffisances de l'institution qu'il dirige : il voudrait compenser par la prédication directe « le manque de lettres et de responsables »¹¹¹. Le terme ἐπίτροπος est ici relativement vague et peut désigner n'importe quel dignitaire officiel de l'Église, métropolitain, évêque, ou, de façon générale, tout clerc qui diffuse la parole du patriarche dans les provinces¹¹² : le point important que souligne Scholarios réside dans l'absence d'un tel encadrement pastoral. L'auteur associe cette carence à un « manque de lettres ». Dans le contexte de ce passage, ces let-

absolument jamais dans ses œuvres les efforts qu'il aurait accomplis pour refonder une structure d'enseignement. Son élève, Matthieu Kamariotès, n'a pas dirigé cette institution en tant que grand rhéteur, comme le prétend une tradition qui vient d'une confusion avec Manuel de Corinthe (voir C. Astruc dans KAMARIOTÈS, *Contre Pléthon*, p. 248, note 12) : il semble plutôt qu'il se soit installé à Thessalonique après la chute de Constantinople, ce qui exclurait qu'il ait travaillé au patriarcat. Kamariotès a peut-être simplement rassemblé autour de lui quelques élèves, tel Manuel de Corinthe, et rédigé pour eux les manuels de grammaire et de rhétorique qui nous sont parvenus. Sans nier qu'un enseignement minimal ait pu subsister après la chute de Constantinople, il faut donc peut-être le considérer comme très peu structuré, voire informel. Sur cette question, le débat n'est pas clos, puisque certains historiens affirment malgré tout que Scholarios a refondé l'École patriarcale : voir GÉDÉON, M., *Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ἱστορικά εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλῃς τοῦ Γένους Σχολῆς 1454-1830*, Constantinople 1883, p. 30-35 ; BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 220-229 ; GRITSPOULOS, T., *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, I, Athènes 1966, p. 67-77 ; ZÈSÈS, Γεννάδιος Β' *Σχολάριος*, p. 217. C. Patrinélès souligne en revanche l'absence de toute source historique à ce sujet : voir PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία*, p. 372. Sur Matthieu Kamariotès, voir PLP, n° 10776 ; BIEDL, A., *Matthaeus Camariotes. Specimen prosopographiae byzantinae*, *Byzantinische Zeitschrift* 35, 1935, p. 337-339.

108. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 100³³²⁻³³⁸.

109. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232³³⁻³⁷ : οὐτε ἐκ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ ἐπικρατήσαντος ἔθους δέδοται ἡμῖν ἡ αὐτὴ ἀδεια τοῦ περιέναι [sic] καὶ τὰς ἐκ τῶν γραμμάτων ἢ ἐπιτρόπων ἐνδείας τῇ ἀμέσῃ διδασκαλίᾳ καὶ ἱατρικῇ τῶν λόγων δι' ἐπιστάσιος ἀκριβεστέρως ἀναπληροῦν, οἷαν δὴ ὁ οὐράνιος τε τῆς οἰκουμένης ἐπίσκοπος εἶχεν ἐκ τε τῆς γνώμης καὶ τοῦ Κυρίου τῆς ἐντολῆς.

110. *Ibid.*, p. 232³⁷⁻²³³ : [...] μηδενὸς ὄντος βιαζομένου τοῦ προσηλωσθαι ἐν χωρίῳ τοσαύτας ἔχοντι δυσχερείας καὶ ἐκείθεν τὴν οἰκουμένην περᾶσθαι εὐεργετεῖν.

111. *Ibid.*, p. 232³⁴⁻³⁵ : τὰς ἐκ τῶν γραμμάτων ἢ ἐπιτρόπων ἐνδείας.

112. Le mot n'appartient pas au vocabulaire institutionnel : il ne se rencontre par exemple qu'une seule fois dans le registre synodal du xiv^e siècle, dans le sens d'administrateur civil : voir *Register des Patriarchats*, II, p. 508. Mais Scholarios l'utilise plusieurs fois pour qualifier sa propre fonction, y compris dans ce même texte : τὰλλα ἡμῖν παρεώραται, ἐπιτρόπους ἐγκαταστήσασιν (SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³⁴⁻³⁵).

tres pourraient être des documents officiels permettant à des clercs orthodoxes de se rendre en province : on peut penser aux *berāts* que le sultan attribue aux métropolitains nouvellement investis, ou plus simplement à des autorisations de circulation que les autorités turques délivreraient avec parcimonie. Cependant Scholarios fait probablement plutôt allusion ici aux lettres patriarcales qu'il lui reviendrait d'envoyer en tant qu'il dirige l'Église : l'absence de lettres, tout comme l'absence de hiérarques, manifeste l'impossibilité d'avoir recours, comme auparavant, à ces intermédiaires qui diffusaient aux fidèles les prescriptions religieuses ; dans ces conditions, seule une présence « immédiate » permettrait d'instaurer « un contrôle plus strict » sur la population¹¹³. Pour imprécise qu'elle soit, cette notation de Scholarios laisse donc entrevoir une situation provinciale difficile, où les populations orthodoxes sont abandonnées à elles-mêmes, alors que, pour sa part, le patriarche tente de gérer cette situation depuis Istanbul¹¹⁴, sans pouvoir s'appuyer sur des relais efficaces¹¹⁵.

L'indignité du clergé orthodoxe

Non seulement les clercs sont absents de certains lieux, mais, d'après Scholarios, ils sont de surcroît peu fiables. Le patriarche critique à plusieurs reprises le clergé orthodoxe dans son ensemble, depuis les hauts dignitaires jusqu'aux simples prêtres, mettant particulièrement en doute leur loyauté envers l'orthodoxie. À en croire ce qu'il affirme dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454), la tentation de la conversion touche non seulement les laïcs, mais aussi les ecclésiastiques et les moines, qui, s'ils ne franchissent pas toujours ce pas, jouent cependant du chantage qu'ils peuvent ainsi exercer¹¹⁶. Scholarios énumère trois catégories de personnes susceptibles de passer à l'islam : les « particuliers », « les moines » et « ceux qui s'honorent du nom d'évêques » ; la mention des évêques, qui peut étonner, ne relève sans doute pas de l'exagération, comme l'attestent certaines autres sources¹¹⁷.

113. *Ibid.*, p. 232³⁵⁻³⁶ : τῇ ἀμέσῃ διδασκαλίᾳ καὶ ἱατρικῇ τῶν λόγων δι' ἐπιστάσιος ἀκριβεστέρως ἀναπληροῦν.

114. Voir *ibid.*, p. 233² : καὶ ἐκεῖθεν τὴν οἰκουμένην περᾶσθαι εὐεργετεῖν. Notons que la situation était déjà à peu près celle-là à la fin de la période byzantine en ce qui concerne l'Asie Mineure : voir VRYONIS, *Decline*, p. 288-350.

115. On peut émettre l'hypothèse que Scholarios ait nommé des exarques patriarcaux pour essayer de pallier ces difficultés : il mentionne en effet, dans ses écrits postérieurs à la chute de Constantinople, deux exarques, Jean (voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 198⁷) et Joseph, à qui il écrit une lettre (voir notamment SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 155-172). Rien cependant ne permet d'affirmer que c'est bien Scholarios qui les a nommés. Sur les fonctions de l'exarque, traditionnellement chargé par le patriarche d'une mission ponctuelle de justice ecclésiastique, voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ἀφφίκια*, p. 308-309 ; PAIZÈ-APOSTOLOPOULOU, M., *Ὁ θεσμός τῆς πατριαρχικῆς ἐξαρχίας, 14ος-19ος αἰώνας*, Athènes 1995.

116. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225³³⁻³⁶ : τὸν τῆς ἀπωλείας [...] βυθόν, ὃν ἀντὶ τῆς πατρικῆς ἱατρείας αἰροῦνται καὶ ἰδιῶται καὶ μοναχοὶ καὶ οἱ τοῖς ἐπισκοπικοῖς ὀνόμασι σεμνυνόμενοι, ἢ αὐτομολοῦντες τοῖς ἄλλοις τῆς πίστεως, ἢ ὅτι αὐτομολήσουσιν ἀπειλοῦντες.

117. La conversion à l'islam de clercs orthodoxes est un *topos* des sources ottomanes qui correspond à une réalité certaine : voir BALIVET, *Romanie byzantine*, p. 133.

Les mêmes individus sont aussi visés, bien qu'ils ne soient pas nommément désignés, par le reproche de simonie que leur adresse par ailleurs Scholarios : se présentant lui-même comme un patriarche incorruptible, il incrimine la façon dont ses contemporains ont fait de l'attribution des charges ecclésiastiques une source de revenus, la principale même d'après lui¹¹⁸. Il confirme dans *Sur la rareté des miracles* sa précédente attaque : partout, dit-il, des pasteurs achètent leur charge ecclésiastique¹¹⁹. Il est plus précis encore dans sa *Lettre au moine Maxime Sophianos* (février 1455), où il s'insurge contre de tels actes en usant de la comparaison suivante : que le patriarche de Jérusalem obtienne sa nomination « moyennant finance », c'est acceptable, explique-t-il¹²⁰, parce que les autorités locales sont musulmanes et que la vente de la dignité épiscopale ne se fait donc pas entre chrétiens¹²¹ ; mais que le même commerce ait cours à l'intérieur de l'Église grecque, « c'est un grand péché, parce que tant ceux qui vendent que ceux qui achètent sont des chrétiens »¹²². Scholarios accable donc les membres de son clergé qui se livrent à des pratiques aussi indignes en les menaçant du jugement de Dieu¹²³. La simonie, rigoureusement interdite par les canons, existait cependant dans l'Empire byzantin : plusieurs actes patriarcaux en réitéraient la condamnation, surtout jusqu'au xiv^e siècle¹²⁴. À la veille de la chute de Constantinople encore, Scholarios stigmatisait les pratiques simoniaques du clergé orthodoxe dans son petit traité *Contre la simonie*, adressé en 1451 à l'empereur Constantin XI¹²⁵ : il demandait alors à l'empereur d'intervenir pour mettre

118. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²⁸⁻³¹ : [...] ταῦτα τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι ἀπρόσκλητον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἄρρυπον παντάπασιν τὴν διανομὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποιούμενοις, ἢ τοῖς ἐφ' ἡμῶν ἡ μεγίστη πρόσοδος τῆν χρημάτων, ἅπαντα διατιθεμένοις αἰσχυρῶς.

119. Voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385⁷⁻⁸ : λέγω δὲ ὅποσοι τὴν τῶν ποιμένων ὠνοῦνται τάξιν ἀπανταχοῦ.

120. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202⁶⁻⁷ : ἐὰν ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων διὰ χρημάτων γίνηται, ἢ γενόμενος διὰ χρημάτων οἰκονομῇ τοὺς αὐθέντας τοῦ τόπου, μὴ σκανδαλίζεσθε.

121. Voir *ibid.*, p. 202¹⁰ : ἑτερόπιστοι οἱ λαμβάνοντες τὰ χρήματα. Cet argument vaut naturellement pour Jérusalem, mais aussi pour tous les autres territoires soumis à une autorité musulmane ; or Scholarios le développe ici à propos de « ces régions-là de chez nous » (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσιν ἡμῶν τούτοις), ajoutant que cette forme de simonie y existe depuis environ cinquante ans : on aurait là le témoignage de ce que, en Anatolie ou dans les Balkans, des *berāt* étaient accordés par les autorités turques à des métropolitains orthodoxes en contrepartie du versement du *peshkesh* depuis le tout début du xv^e siècle : ἐν γὰρ τοῖς μέρεσιν ἡμῶν τούτοις πωλεῖται καὶ ἀγοράζεται ἡ ἀρχιερωσύνη καὶ ἡ ἱερωσύνη, ἀρξαμένου τοῦ κακοῦ τούτου ἀπὸ χρόνων πενήκοντα καὶ ἑλαττον. Καὶ αὐτόθι μὲν ἑτερόπιστοι οἱ λαμβάνοντες τὰ χρήματα (*ibid.*, p. 202⁸⁻¹⁰).

122. *Ibid.*, p. 202¹³⁻¹⁴ : τὸ δὲ ἐνταῦθα γινόμενον ἐστὶ μέγα ἀμάρτημα, διότι χριστιανοὶ εἰσι καὶ οἱ πωλοῦντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες.

123. Voir *ibid.*, p. 202²⁷⁻²⁹ : οἶδαμεν δὲ καὶ ὅτι οἱ μὲν παραβαίνοντες ἐκουσίως τοὺς κανόνας ἀρχιερεῖς ἐνέχονται τῷ κρίματι τοῦ Θεοῦ.

124. Voir par exemple deux actes patriarcaux de Niphon I^{er} en 1310 dans *Regestes*, V, n° 2005 et 2006, p. 6-8 ; aucun acte concernant la simonie n'est conservé pour le xv^e siècle, ce qui pourrait laisser penser que la répression était moins systématique dans les derniers temps de l'Empire byzantin ; mais la majorité des actes patriarcaux du xv^e siècle sont perdus, contrairement à ceux du xiv^e siècle.

125. Voir SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 239-251 et p. XIX-XX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 334. Sur cette œuvre, voir aussi *infra* chapitre VII.3.

un terme à ces abus, dans lesquels il voyait « le plus grand des péchés » des Byzantins et la cause des malheurs de l'Empire et de l'Église¹²⁶.

Peut-être faut-il voir dans cette dernière affirmation un peu plus qu'une formule convenue. Scholarios en effet, dans des textes postérieurs à son patriarcat – *Sur la rareté des miracles*¹²⁷ et *La Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460) –, dresse un tableau alarmant de ce qu'est devenu le clergé : il expose toutes les conséquences en chaîne qui découlent des pratiques simoniaques et présente les nouveaux responsables de l'Église, métropolitains et évêques, comme des personnages à la fois incompetents et corrompus. Les évêques qui achètent leur charge sont fort mal préparés à leur fonction. Scholarios explique que ceux qui ont été promus de cette manière arrivent à la tête d'une métropole après avoir exercé toutes sortes de métiers peu prestigieux : il fait allusion en particulier au « cuir », donc probablement à des tanneurs ou des cordonniers, et à la « pioche », c'est-à-dire à de simples paysans¹²⁸. Or ces individus de basse extraction continuent à vivre sensiblement comme ils en avaient l'habitude et, à l'évidence, ne peuvent donner l'exemple par leur propre austérité de mœurs et leur tempérance¹²⁹. D'après Scholarios, ils agissent surtout par intérêt et utilisent leur position prééminente pour s'enrichir personnellement : non contents de faire commerce des dignités ecclésiastiques, « ils vendent les églises »¹³⁰, c'est-à-dire qu'ils en pillent les richesses pour leur propre bénéfice, agissant « comme des brigands sans scrupules »¹³¹. De façon générale, ces représentants de l'Église chrétienne n'exercent leur ministère que par appât du gain ou par orgueil¹³² et ne se soucient que de leur propre confort, quitte à extorquer à leurs fidèles ce qui leur permet d'assurer leur subsistance¹³³. Ils n'ont d'ailleurs aucun souci des âmes qu'ils

126. SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 242³⁻⁶ : ἀλλ' ὅτι μὲν μέγιστόν ἐστι τῶν ἀμαρτημάτων ἡ σιμωνία καὶ ἀτεχνῶς ἀσέβημα πάνδεινον καὶ ὡς δι' ἐν τι τοῦτο πάντ' ἐπὶ ἤλθε τοῖς χριστιανοῖς τὰ δεινὰ καὶ τὰ τῆς βασιλείας ἡμῶν καὶ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς τὴν ἐσχάτην συνήλαθη στενότης.

127. Pour la datation de ce texte, voir *supra* chapitre II.3, p. 107.

128. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385²⁹⁻³¹ : οἱ πλείους αὐτῶν, ἀπὸ σκυτῶν καὶ σκαπάνης ἐπὶ ταύτην ἐλθόντες τὴν προεδρίαν, τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐπιμελοῦνται.

129. Voir *ibid.*, p. 386⁴⁻⁵ : ἀντὶ τοῦ τὴν πονηρίαν ἀφιστᾶν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, καὶ πρὸς ταύτην μᾶλλον ἐνάγουσι τῷ καθ' ἑαυτοὺς ὑποδείγματι.

130. *Ibid.*, p. 385²² : τοὺς ναοὺς πιπράσκουσιν.

131. *Ibid.*, p. 385²²⁻²⁴ : ὡς λησταὶ τινες ἀναιδεῖς ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιπηδῶσιν, ἀρπάξουσιν καὶ προστιθέναι καὶ καταχρῆσθαι τοῖς ἡρπασμένοις σπουδάζοντες μόνον.

132. Voir *ibid.*, p. 385²⁵⁻²⁶ : καὶ τῶν θρησκευμάτων αὐτῶν ἐπὶ κέρδει καὶ τῷ μὴ δοκεῖν καὶ τούτων ὑπερορᾶν, ἀπιπτονται, ἐνιοὶ δὲ καὶ τύφῳ δουλεύοντες.

133. Voir *ibid.*, p. 385¹¹⁻¹³ : [...] ὅπως φαγούνται μόνον αὐτῶν τὸ γάλα καὶ ταῖς θριξὶ σκεπασθίσονται τὸν πολὺν ποιούμενοι λόγον, ὥστε καὶ τὴν πόσιν αὐτῶν ἀρπάξουσιν οἱ πολλοί, πρὸς τοὺς αὐτῶν μετακομίζοντες οἴκους. Cette allusion au fait que les dignitaires religieux « pillent » la nourriture de leurs brebis pour l'amasser chez eux renvoie peut-être à des abus qu'ils exercent dans le cadre du prélèvement de l'impôt ecclésiastique, le *kanonikon* ; mais on peut penser aussi au don obligatoire versé en argent ou en nature, le *kaniskion*, auquel étaient soumis les fidèles lors des fêtes religieuses ou lorsqu'ils sollicitaient un sacrement : voir PAPADAKIS, A., *Kanonikon*, dans *ODB*, 2, p. 1102-1103 ; PAPADAKIS, A., *Kaniskion*, dans *ODB*, 2, p. 1101.

devraient protéger et les « abandonnent traîtreusement » aux musulmans¹³⁴, se faisant ainsi complices des conversions qui ont lieu.

Ces métropoles sont très peu regardants à l'égard de ceux qu'ils nomment une fois qu'ils sont en fonction : « ils vendent le sacerdoce à des hommes indignes »¹³⁵, si bien que les travers ou même les vices qui caractérisent le haut clergé se retrouvent aussi aux échelons inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique. Les papes sont eux aussi issus du peuple et accèdent à la prêtrise après avoir exercé d'autres types d'activités encore pires¹³⁶ ; ils sont totalement incultes et n'ont reçu aucune forme d'éducation avant de devenir clercs¹³⁷. Ils n'ont donc aucune connaissance réelle ni des dogmes chrétiens, ni des canons, ni même de la liturgie : le culte est célébré n'importe comment, au point que même les sacrements ne sont pas administrés de façon canonique, sans parler de la manière dont sont chantées les hymnes¹³⁸. Mais ils ne sont pas seulement incapables d'exercer correctement la tâche qui leur est assignée : ils exploitent eux aussi le peuple au lieu de le servir, et s'enrichissent grâce au revenu qu'ils tirent des pauvres¹³⁹. Scholarios déplore amèrement ce « relâchement » et cette « négligence » généralisés¹⁴⁰, et conclut donc, avec un certain découragement, à un profond recul du christianisme, à quelques exceptions près¹⁴¹. Quand les populations ne passent pas à l'islam, elles se replient sur les superstitions les plus archaïques, le culte des ancêtres ou les histoires de vieilles femmes¹⁴², tandis que les canons chrétiens ne sont plus « ni prêchés, ni connus, ni observés »¹⁴³.

134. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 385¹⁵⁻¹⁶ : ἀλλὰ τοῖς νοητοῖς αὐτὰ προδιδοῦσιν λύκοις τοῖς φανεροῖς αὐτῶν ἁμαρτήμασιν καὶ δαίμοσιν, οἱ τῇ τούτων ἐπιχαίρουσιν ἀπωλείᾳ. Scholarios use ici d'une métaphore traditionnelle dans laquelle les orthodoxes sont présentés comme un troupeau de brebis livrées aux « loups intelligibles et aux démons » (τοῖς νοητοῖς λύκοις καὶ δαίμοσιν) : les musulmans ne sont donc pas désignés de façon directe, mais l'emploi du terme ἀπώλεια renvoie bien au contexte de la conversion.

135. *Ibid.*, p. 385²⁰⁻²¹ : τὴν ἀρχιερωσύνην ὠνοῦνται, τὴν ἱερωσύνην ἀνάξιοις πιπράσκουσιν.

136. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286¹³⁻¹⁴ : τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα νῦν καλουμένων ἐκ παντὸς ἐπιτηδεύματος χείρονος.

137. Voir *ibid.*, p. 286¹¹ : καὶ πότερον τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν ὁδύρωμαι καὶ τὴν ἀμαθίαν [...]. Et *ibid.*, p. 286¹³⁻¹⁵ : τὴν ἀναγωγίαν τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα νῦν καλουμένων ἐκ παντὸς ἐπιτηδεύματος χείρονος καὶ πρὶν ἀσκήσαι τὰς συλλαβάς. Par l'expression « s'exercer aux lettres » (ἀσκήσαι τὰς συλλαβάς), l'auteur fait probablement allusion au fait qu'ils ne savent pas lire.

138. Voir *ibid.*, p. 286¹⁹⁻²⁰ : θρησκευοῦσιν ὅπως ἂν τύχοι, καὶ τῶν μυστηρίων οὐδὲν ἐνεργεῖται κατὰ λόγον ἢ νόμον, ἀλλ' ἄδοντες ὅτι ἂν τύχοι. La même portion de phrase se retrouve littéralement dans SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386³⁰⁻³².

139. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286²¹⁻²² : ὅπως συγκομοῦνται μόνον τοὺς τῶν πενήτων φροντίζοντες πόρους καὶ οἶκοι μετασφρεύουσιν. La même expression se retrouve dans SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386³²⁻³³. Voir aussi *supra* note 133.

140. Voir *ibid.*, p. 385¹⁰ (οἱ ταῦτα ποιμαίνειν δὴθεν λεγόμενοι καθάπαξ ὀλιγορῶντων) et p. 386¹¹ (τῶν ἐπισκόπων οὕτως ὀλιγορῶντων). Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286¹⁰ (τῶν ἐπὶ τοῦ βήματος τὴν δεινотάτην ὀλιγορίαν) et p. 286¹² (τὴν ἐκούσιον καὶ ἐν οἷς ἐπίστανται πάρεσιν).

141. Voir *ibid.*, p. 292³⁻⁴ : θρησκευμάτων δὲ ἀληθινῶν τὸ πλεῖστον ἐν τοῖς πλείστοις ὄχρω μέρεσιν. Et *ibid.*, p. 286¹⁸⁻¹⁹ : καὶ νῦν δὲ πλὴν ἐν ὀλίγοις πλῆθουσιν ἀπανταχοῦ συμφοραί, καὶ θρησκευοῦσιν ὅπως ἂν τύχοι. Scholarios fait là le même constat que Georges de Hongrie : voir *supra* note 9.

142. Voir *ibid.*, p. 291³⁶ : ἀλλ' εἰς τὰς τῶν προγόνων σκιὰς πιστεύουσι μόνως. Et *ibid.*, p. 292¹⁻² : τοῖς τῶν γραίδων μύθοις δεῖν τίθεσθαι μᾶλλον ἀξιούντες.

Un tel tableau ressemble par bien des aspects à celui que dressait déjà le célèbre théologien Joseph Bryennios, au début du xv^e siècle¹⁴⁴ : la simonie y était aussi dénoncée, tout comme les « cadeaux » que recevaient les prêtres en échange de la distribution des sacrements¹⁴⁵ ; l'auteur s'offusquait de voir les rites accomplis de manière incohérente par les prêtres et de découvrir à quel point ils étaient mal connus des fidèles, incapables même de faire le signe de la croix¹⁴⁶. Bryennios s'étendait beaucoup plus que Scholarios sur l'immoralité qui régnait autour de lui, chez les laïcs comme chez les prêtres et les moines, de même qu'il développait bien plus longuement sa description des vestiges du paganisme dans la société byzantine¹⁴⁷, mais son constat était assez similaire, la part éventuelle de l'exagération étant par ailleurs comparable chez les deux hommes d'Église. Il y a donc lieu de penser que l'abaissement du niveau d'éducation des clercs, tout comme leur décrépitude morale, s'ils correspondent vraiment à une réalité et non à un *topos* repris par ces auteurs, ne commencent de toute façon pas avec la chute de Constantinople : la dégradation de l'encadrement religieux telle que la décrit Scholarios daterait au moins du début du xv^e siècle, et on sait par ailleurs qu'elle était plus prononcée encore dans les régions conquises depuis plus longtemps par les Ottomans¹⁴⁸.

Une nouvelle justification de l'économie

Les textes de Scholarios sont les seuls qui présentent l'état de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman juste après la prise de Constantinople, plus précisément au début des années 1460, c'est-à-dire environ cinq ans après la fin du patriarcat de Scholarios ; mais la situation n'était guère différente à l'époque où il était lui-même en fonction, si bien qu'il a dû faire face à une situation assez proche de celle qu'il décrit¹⁴⁹. Il exprime ici un jugement très dur sur un clergé

143. *Ibid.*, p. 292⁵⁻⁶ : οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ νόμοι, δι' ὧν ἡ τῆς σωτηρίας ὁδὸς ἀνύεται μόνων, οὔτε κηρύττονται, οὔτε γινώσκονται, οὔτε τηροῦνται. Dans sa *Lettre encyclique* (1463), écrite au moment où il devient le patriarche latin de Constantinople, Bessarion dresse peu ou prou le même constat : voir BESSARION, *Encyclica ad Graecos*, dans PG 161, col. 449-480, ici col. 460A-C ; ce passage est traduit en italien dans RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 54.

144. Voir BRYENNIO, *Causes*, p. 225-233 ; voir aussi VRYONIS, *Decline*, p. 419-420. Sur Joseph Bryennios, voir PLP, n° 3257.

145. Voir BRYENNIO, *Causes*, p. 228 (trad. (ECONOMOS) : « nos prêtres se font ordonner à prix d'argent [...] C'est en échange de cadeaux que les prêtres accordent la rémission des péchés et la communion des dons divins »).

146. Voir *ibid.*, p. 228 (trad. (ECONOMOS) : « nous sommes baptisés les uns par une seule immersion, les autres par trois immersions, et le nom de la Sainte Trinité est invoqué tantôt une, tantôt trois fois. La plupart d'entre nous non seulement ignorent ce qu'est un chrétien, mais aussi comment se fait le signe de la croix ; ou, s'ils le savent, ils ont honte de le faire »).

147. Voir *ibid.*, p. 228-230.

148. Voir la démonstration de S. Vryonis sur l'effondrement progressif de l'institution ecclésiastique en Anatolie : VRYONIS, *Decline*, p. 288-350.

149. Il semble cependant noter une certaine dégradation entre la période de son patriarcat et les temps immédiatement postérieurs : il évoque en effet, dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460), « l'humiliation et l'écroulement extrêmes de l'Église, au point qu'elle ne conserve même plus l'image de ce qu'elle était encore récemment jusqu'à nous » (τὴν ἐσχάτην τῆς ἐκκλησίας ταπεινώσιν τε καὶ συντριβήν, ὥς μὴδὲ τάξιν εἰδώλου σώζειν λοιπὸν τῆς πρὸ μικροῦ περιλειφθείσης ἄχρης ἡμῶν) (SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286³⁻⁵).

qu'il estime incapable et corrompu; pourtant, comme il l'explique lui-même, il n'a pas réprimé ces excès et ne les a pas non plus dénoncés lorsqu'il était patriarche, bien au contraire! La lettre de Scholarios au moine Maxime, qui, elle, date assurément de son patriarcat, probablement de février 1455¹⁵⁰, contient une longue justification de l'attitude qu'il préconise d'adopter sur ces questions: sans qu'il emploie le terme, il est évident que c'est à nouveau d'économie qu'il s'agit¹⁵¹.

Aux moines du Sinaï, Scholarios explique que le «respect scrupuleux» (λεπτολογία) des règles en matière de liturgie n'est pas absolument impératif, dans la mesure où des dispositions aussi détaillées n'existaient pas dans l'Église primitive et qu'elles ont été forgées avec le temps, à partir du moment où le christianisme est devenu religion d'État sous Constantin. Du fait de la disparition de l'Empire, il assimile la situation où se trouvent désormais les Grecs à celle des premiers chrétiens¹⁵² et considère que, dans des circonstances aussi difficiles, la forme du rituel n'est plus une priorité: au «respect scrupuleux» ou à «l'acribie», il préfère opposer la foi des croyants¹⁵³. Pour cette raison, il juge opportun de tolérer des manquements sans gravité: les exemples qu'il donne portent sur des détails de liturgie, notamment d'hymnographie¹⁵⁴, ce qui est une manière de minimiser le problème, alors qu'il ressort des textes précédents que les sacrements eux-mêmes ne sont pas accomplis correctement, enjeu autrement plus important. Même en ce qui concerne la simonie, Scholarios conseille de tolérer la situation, faute de mieux: il explique qu'il a lui-même tenté de lutter contre de tels excès, en donnant, en tant que patriarche, l'exemple de la plus stricte intégrité, mais en vain¹⁵⁵. L'attitude qu'il prône à demi-mots ne consiste pas à cau-

150. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos et à tous les moines du monastère du Sinaï*, IV, p. 198-206. Cette lettre est écrite un «6 février» (φεβρουαρίου ἑκτη), sans mention d'année. Les historiens s'accordent pour la dater plutôt de l'année 1455, car le 6 février 1454 semble être une date trop précoce pour qu'une délégation du Sinaï ait déjà pu être adressée au nouveau patriarche de Constantinople: voir notamment SCHOLARIOS, IV, p. XI; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 311; APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κώδιξ*, p. 71, note 1; TURNER, *First patriarchate*, p. 36. Sur Maxime Sophianos, voir PLP, n° 26410.

151. Scholarios ne se réclame jamais directement d'une politique d'économie, mais il défend l'économie en général, et, dans la *Lettre au moine Maxime Sophianos*, celle du patriarche de Jérusalem en particulier: μήτε τοῦ πατριάρχου τὴν οἰκονομίαν κρίνετε, ἥν ἀναγκάζουσιν οἱ καιροί (SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 204¹⁵⁻¹⁶).

152. Voir *ibid.*, p. 203⁸⁻³¹. Sur cette intéressante analyse historique, voir *supra* chapitre II.4.

153. *Ibid.*, p. 204⁴⁻⁶: τίς οὖν τολμήσει εἰπεῖν αὐτοῖς μὴ εἶναι μάρτυρας τῇ προκαρέσει; Τίς ζητήσῃ ἀπ' αὐτῶν ἄλλην ἀκρίβειαν καὶ λεπτολογίαν, ἥν ὁ καιρὸς οὐ δίδωσιν; La quasi-équivalence entre ἀκρίβεια et λεπτολογία apparaît ici clairement; voir aussi un peu plus haut l'expression τὴν λεπτολογουμένην ἀκρίβειαν (*ibid.*, p. 203³⁶).

154. Voir *ibid.*, p. 204⁸⁻¹¹: καὶ ἡμεῖς ἐξουθενήσομεν τινὰς ἢ λυπηθῶμεθα, ὅτι ἐπελάθοντο τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐωθινοῦ εὐαγγελίου, καὶ ἀντὶ τοῦ ἐβδόμου τυχὸν ἀνέγνωσαν τὸ ἔννατον; ἢ ἑψάλλον ἤχον τῆς ὀκτωήχου ἀντὶ τοῦ πρώτου τὸν τέταρτον, ἢ τὰ τοιαῦτα;

155. Voir *ibid.*, p. 202¹⁴⁻²⁰: καίτοι μετὰ τὴν δικαίαν παιδεύσιν τοῦ Θεοῦ πόσα ἐσπουδάσαμεν στήσαι τὸ κακὸν τοῦτο; Ἐδώκαμεν γὰρ καὶ παραδείγματα τὸν ἡμέτερον βίον καὶ τρόπον· οὐτε γὰρ ἐχειροτονήσαμεν τινὰ λαβόντες τι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἐποιήσαμεν ἀρχιερεῖς μετὰ ἐξόδων ἡμετέρων, ἐπειδὴ ἦσαν αἰχμάλωτοι, ἀλλοτρίως δὲ χρήσιμοι καὶ ἀναγκαῖοι· ἀλλὰ οὐδὲ οὕτως ἰσχύσαμεν στήσαι τὸ κακόν.

tionner toutes les transgressions du clergé, et il les déplore bien sûr profondément; mais il est guidé par le principe même de l'économie, à savoir éviter qu'il n'arrive encore pire.

Or le pire pour Scholarios, c'est encore et toujours la défection des fidèles. Les quelques lignes qu'il consacre à ce qui demeure son souci majeur sont éclairantes: il cherche à éviter un scandale à propos des pratiques du clergé¹⁵⁶, pour ne pas discréditer ceux qui, si mauvais soient-ils, représentent et font vivre malgré tout l'Église là où ils se trouvent; or on a vu que l'un des maux dont souffre l'orthodoxie est justement le manque d'encadrement religieux. Scholarios établit au passage une gradation très intéressante des formes que peut prendre l'éloignement du peuple à l'égard du christianisme¹⁵⁷: la première étape est celle du «mépris» envers les pasteurs, ce qui signifie qu'un certain irrespect risquerait de se développer si les Grecs avaient connaissance de toutes les irrégularités commises par les clercs; à la suite de quoi interviendrait «le doute au sujet de la foi», remise en question de l'orthodoxie en général et non plus seulement de ses représentants, ce qui engendrerait chez les fidèles une instabilité propice à n'importe quel basculement; et Scholarios conclut sur «l'absence totale de foi» qui en résulterait. Cette étonnante allusion à l'incroyance peut s'interpréter de diverses manières: c'est peut-être encore à la conversion que pense ici Scholarios; mais il se pourrait qu'il ait aussi en tête d'autres formes d'éloignement du christianisme, au profit par exemple des superstitions, du paganisme ou même de l'athéisme¹⁵⁸. Le retour du polythéisme était l'un des soucis majeurs de Scholarios et la raison principale de son opposition à Pléthon¹⁵⁹, mais il n'est pas anodin qu'il évoque ici ce type d'attitude religieuse comme un risque potentiel général, une éventualité à prendre en compte même en dehors du contexte du néoplatonisme du Péloponnèse, totalement absent ici¹⁶⁰.

Pour éviter d'emprunter une pente aussi dangereuse, Scholarios «couvre» les agissements des ecclésiastiques qui sont sous son autorité: afin de ne pas s'exposer aux conséquences de révélations dangereuses, il refuse en effet de «dévoiler» les vices du clergé¹⁶¹. Il explique ainsi dans la *Lamentation* (1460) qu'il n'en dira

156. Voir *ibid.*, p. 202²²⁻²³: [...] ἵνα μὴ γένηται σκάνδαλον ἐν ταῖς ψυχαῖς τοῦ λαοῦ.

157. *Ibid.*, p. 202²³⁻²⁵: ἵνα μὴ ἡ κατάγνωσις τῶν ποιμένων ἐμβάλη αὐτοὺς εἰς καταφρόνησιν, εἴτα εἰς ἀμφιβολίαν περὶ τῆς πίστεως, εἴτα εἰς παντελῆ ἀπιστίαν.

158. Le terme ἀπιστία semble en effet trop général pour ne désigner que l'apostasie. Du reste, Scholarios lui-même fournit dans un autre texte une définition de toutes les formes que peut revêtir «l'absence de foi», et il en distingue trois principales, à savoir le paganisme, le scepticisme (les «automatistes» sont ceux qui ne croient pas en la providence divine) et l'apostasie: οἷχεται, φεῦ, ἡ πίστις, καταπεφρόνηται· ἀπιστία πάντα δεινὴ· τοῖς μὲν ἑλληνισμός, τοῖς δὲ αὐτοματισμός τε καὶ ἀθεΐα, τοῖς δὲ ἀδιαφορία καὶ ἀμαυρία περὶ τὴν πίστιν καὶ τῶν πατρικῶν ὅρων ἀποστασία καὶ ὁλως δυσσέβεια ἐνεβάκχευσε (SCHOLARIOS, *Lettre II*, À Manuel Raoul Oisès, IV, p. 480⁸⁻¹¹).

159. Sur Pléthon et le néopaganisme, voir *infra* chapitre III.3.b.

160. Ces craintes de Scholarios pourraient être rapprochées des réactions populaires de scepticisme face à la peste de 1466 telles qu'elles sont rapportées plus ou moins directement par Kritoboulos d'Imbros et Théodore Agallianos: voir l'analyse proposée par M.-H. Congourdeau sur ce point (CONGOURDEAU, M.-H., La peste noire à Constantinople de 1348 à 1466, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11/2, 1999, p. 377-389, ici p. 384-387).

161. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202²⁰⁻²²: καὶ ὅμως οὐδὲν ἀποκαλύπτωμεν τὰ πάθη τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποιμένων ἡμεῖς οἱ γινώσκοντες αὐτὰ καὶ εἰδότες τὴν ἀκρίβειαν τῶν ἱερῶν κανόνων, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ συγκαλύπτωμεν.

pas plus au sujet de la déliquescence de l'Église pour ne pas ébranler les fidèles, afin qu'ils continuent à avoir confiance dans leurs pasteurs¹⁶² : selon Scholarios, leur foi seule suffira sans doute à les sauver, même si elle est entretenue par de mauvais prêtres¹⁶³. Ainsi Scholarios maintient-il sciemment la population dans le plus grand état d'ignorance possible : on trouve là une parfaite application de son idéal théocratique, selon lequel le peuple des croyants doit obéir passivement à ses chefs spirituels, en particulier au patriarche, et seulement manifester la foi la plus brûlante possible, jusqu'au martyre¹⁶⁴. Or, de façon très cohérente, Scholarios se réjouit ici d'une seule chose : ces fidèles, qui ne respectent plus la rigueur traditionnelle, « l'acribie méticuleuse », alors qu'ils sont contraints de vivre dans une telle « ignorance » et une telle « stupidité », restent, malgré les épreuves, de vrais chrétiens, « prêts à mourir quand il faut » et à devenir des martyrs¹⁶⁵. Quant aux évêques coupables, Scholarios leur promet la punition divine s'ils transgressent les règles délibérément¹⁶⁶, estimant en revanche qu'ils méritent le pardon s'ils agissent seulement par ignorance¹⁶⁷ : mais, dans les deux cas, il conseille de faire silence sur leurs fautes et ne prévoit pour eux aucune sanction terrestre, alors même que, selon le droit canon, la simonie avérée devrait entraîner la déposition du clerc¹⁶⁸.

Si l'on pouvait avoir encore quelque hésitation sur le fait que l'économie ait eu le statut d'une véritable politique religieuse sous le patriarcat de Scholarios, politique mise en œuvre dans l'urgence et justifiée par la menace qui pèse sur le christianisme, un petit passage de la *Lettre au moine Maxime Sophianos* permet de dissiper ces doutes. Scholarios s'exprime là alors qu'il est en fonction, en usant du poids considérable que revêtent ses paroles. Son message, simple et

162. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286²⁷⁻³⁰ : ἀμεινον γὰρ ἀγνοεῖσθαι τοῖς ἰδιώταις ὡς ἐν ἀνηκέστοις κακοῖς τὴν τε φύσιν τῶν νοσημάτων καὶ τὰς αἰτίας, οὐδὲ δεῖ σαλεύειν ἐν τοῖς προβάτοις τὰς περὶ τῶν ποιμαίνοντων ἐλπίδας δέει μειζόνων κακῶν, ἃ καὶ ταῦτα πρέπει σιγᾶν. On remarque l'expression consacrée, « par peur de plus grands maux » (δέει μειζόνων κακῶν).

163. Voir *ibid.*, p. 286³³⁻³⁵ : ἴσως δὲ ὁ Θεὸς [...] οὐτε τῆς χάριτος τῶν μυστηρίων στερήσει τοὺς δι' αὐτῶν ἐλπίζοντας σῶζεσθαι διὰ τὴν τῶν θρησκευόντων ἀναρμοσίαν καὶ τὰς ἐλλείψεις. La même formule est reprise littéralement dans SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386²⁸⁻³⁰.

164. Voir *supra* chapitre II.4.

165. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 203³⁵-204⁵ : ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο δεῖ ἢ ἀθυμεῖν ἡμᾶς καὶ ἀπογινώσκειν, ἢ διότι οὐχ εὐρίσκομεν νῦν τὴν λεπτολογουμένην ἀκρίβειαν, ταράττεσθαι καὶ ἄλλους ταράττειν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ, ὅτι ἐν τοσαύτῃ ἰδιωτείᾳ καὶ παχύτητι μένει ὁ χριστιανισμὸς ἐν πολλοῖς μέρεσι τῆς γῆς καὶ πολλοῖς γένεσι καὶ γλώσσαις πολλαῖς· καὶ ταῦτα ἐν πειρασμοῖς ὑπὸ τῶν ἀπίστων τοσοῦτοις· καὶ ὅμως τὸ πλῆθος τῶν πειρασμῶν οὐ ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους κλονεῖσθαι περὶ τὴν πίστιν, ἀλλὰ ἔτοιμοι εἰσὶν ἀποθνήσκειν, ὅταν δεῖσιν. Τίς οὖν τολμήσει εἰπεῖν αὐτοὺς μὴ εἶναι μάρτυρας τῇ προαιρέσει;

166. Voir *ibid.*, p. 202²⁷⁻²⁹ : οἶδαμεν δὲ καὶ ὅτι οἱ μὲν παραβαίνοντες ἐκουσίως τοὺς κανόνας ἀρχιερεῖς ἐνέχονται τῷ κρίματι τοῦ Θεοῦ. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 286³⁸-287¹; SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 386³⁵⁻³⁶.

167. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 202³⁵⁻³⁷ : εἰ γὰρ δι' ἄγνοian ἢ ἀνάγκην τῶν καιρῶν ἀπαραίτητον, καὶ αὐτοὶ συγγνώμης εἰσὶν ἄξιοι παρὰ τῷ Θεῷ.

168. Voir notamment la lettre du patriarche Taraise (784-806) sur la simonie, qui cite toute la législation antérieure : JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 315-332.

direct, consiste ni plus ni moins à discréditer l'acribie : désormais, explique-t-il, toute personne qui cherche à instaurer l'acribie dans l'Église « est un ennemi du christianisme »¹⁶⁹. Pour formuler une accusation aussi catégorique, il argue des circonstances nouvelles dans lesquelles se trouvent les orthodoxes et affirme que « la rigueur de notre Église dans ses usages et dans ses règles, qu'elle observait à l'époque de la liberté des chrétiens »¹⁷⁰ n'a maintenant plus cours. Au contraire, ajoute-t-il, « tout homme qui fait une petite concession pour conserver le tout » apparaît comme le digne héritier des apôtres aux yeux de Dieu lui-même¹⁷¹ : nul doute qu'il s'agit là d'un autoportrait ! L'enjeu, aux yeux de Scholarios, est donc bien la survie de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman : protégée par le pouvoir politique, elle peut cependant disparaître par sa propre faute, parce qu'elle n'aurait pas su prendre la mesure des changements survenus, liés à cette perte de liberté qu'il rappelle souvent, et ne se serait pas adaptée aux circonstances nouvelles. Son modèle, dans ce contexte, est celui des apôtres, ce qui lui permet de se réclamer sans hésitation de la volonté divine.

Mais cette sentence cache sans doute aussi une intention polémique : avancer avec autant de brutalité que l'acribie n'est plus de mise, c'est d'une part revendiquer implicitement une politique d'économie, mais c'est aussi, en quelque sorte, déclarer la guerre à la tendance zélote, très forte à l'intérieur de l'Église orthodoxe, en particulier dans les milieux monastiques. Pourquoi une telle virulence dans une lettre destinée justement à une communauté de moines, ceux du monastère Sainte-Catherine du Sinaï ? L'absence totale d'informations concernant Maxime Sophianos, à qui la lettre est adressée¹⁷², et la méconnaissance du contexte diplomatique dans lequel elle est envoyée, empêchent de répondre de façon satisfaisante à cette question ; mais la dureté de l'attaque contre les tenants de l'acribie, c'est-à-dire, en l'espèce, contre les adversaires de Scholarios, ne saurait être fortuite et permet de suggérer qu'un véritable affrontement entre deux partis s'est noué autour de la question de l'économie.

Durant les deux années de son patriarcat, Scholarios réussit à imprimer une orientation claire à l'institution ecclésiastique refondée sous son égide : il érige en priorité absolue le salut des âmes, ce qui se traduit dans la pratique par une politique religieuse qui vise avant tout à conserver une communauté de fidèles viable. Face au comportement scandaleux de nombreux croyants et de non moins nombreux clercs, le patriarche prône une grande tolérance, inspirée du traditionnel principe d'économie. Cependant l'usage qu'en fait Scholarios déborde largement ce qui peut théoriquement être admis : sous prétexte d'économie, le patriarche supporte en silence que la plupart des canons ne soient plus réellement appliqués.

169. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 203²⁻⁵ : ὅστις ἐν τοῖς καιροῖς τούτοις φιλονικεῖ [sic] στήσαι τὴν ἀκρίβειαν ἐν ταῖς συνηθείαις τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν καὶ ταῖς τάξεσιν, [...] πολέμιός ἐστι τοῦ χριστιανισμοῦ, εἴτα καὶ ἀδυνάτοις ἐπιχειρεῖ.

170. *Ibid.*, p. 203²⁻⁴ : [...] τὴν ἀκρίβειαν ἐν ταῖς συνηθείαις τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν καὶ ταῖς τάξεσιν, ἣν εἶχεν ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν ἐλευθερίᾳ.

171. *Ibid.*, p. 203³⁻⁷ : καὶ ὅστις συγκαταβαίνει ὀλίγον ἵνα διαφυλάξῃ τὸ πᾶν, ἀποστολικὴν ἔχει προαίρεσιν, καὶ οὕτω κρινεῖ αὐτὸν ὁ Θεός.

172. Il est impossible de savoir si Maxime Sophianos est de la même famille que Théodore Sophianos, le neveu de Scholarios.

Si ce choix se justifie, aux yeux de Scholarios, par les nouvelles conditions dans lesquelles doivent vivre désormais les chrétiens, cette conception pragmatique n'est pas partagée par tous dans l'Église : les accommodements décidés par Scholarios suscitent rapidement une forte opposition de la part de ceux qui sont attachés à la stricte observance des lois. Entre le maintien de l'idéal zélate et l'adaptation douloureuse à la réalité concrète, Scholarios opte sans hésiter pour la seconde solution : mais il prend ainsi le risque d'ébranler l'orthodoxie.

3. LE TRAITEMENT DES CONFLITS ANTÉRIEURS

La chute de Constantinople a certes provoqué une rupture considérable avec l'ancien monde, comme en témoignent les changements rapides qui ont été évoqués jusqu'ici. Mais il ne faut pourtant pas négliger le fait que, parmi les individus qui sont restés sur place après 1453, ceux qui avaient été impliqués dans la vie politique des dernières années de l'Empire byzantin portaient en eux le souvenir des conflits de l'époque précédente. Le plus grave d'entre eux avait été l'Union des Églises, qui avait donné lieu à une véritable scission au sein du clergé orthodoxe entre partisans et adversaires du décret signé à Florence en 1439. Même si beaucoup d'unionistes notoires s'étaient réfugiés en Italie, ce sont tous les hauts dignitaires byzantins qui avaient été mêlés de près ou de loin à la querelle, et celle-ci avait laissé des traces profondes dans l'histoire religieuse récente. À un moindre degré, les rumeurs concernant le néopaganisme de Pléthon et les troubles provoqués par certains de ses disciples alimentaient aussi les inquiétudes de certains responsables religieux avant 1453. Scholarios s'était engagé personnellement dans ces deux combats à partir du milieu des années 1440, défendant dans les deux cas l'orthodoxie contre des menaces qu'il jugeait dangereuses. Il se comporte pourtant de façon différente à l'égard de ces deux questions pendantes dès lors qu'il devient patriarche.

a. L'UNION DES ÉGLISES

Scholarios avait ouvertement rallié le camp antiunioniste dès le moment où il avait pris la suite de Marc d'Éphèse, à la mort de ce dernier, en 1445¹, et il avait ensuite été le principal opposant au décret florentin, jusqu'au jour fatidique de la célébration officielle de l'Union à Sainte-Sophie, le 12 décembre 1452. Après cet événement qui consacrait sa défaite, il s'était retiré dans la cellule de son monastère, non sans avoir auparavant annoncé le malheur imminent qui châtierait les Byzantins pour leur trahison de l'orthodoxie. Dans ses écrits des années 1450-1452, Scholarios présentait en effet l'Union comme une compromission désastreuse et inefficace, la politique de rapprochement avec Rome en vue d'hypothétiques secours étant, selon lui, vouée à l'échec. Jusqu'à la fin, il avait tenté d'influencer Constantin XI, en lui exposant l'inanité d'une telle alliance et l'atteinte à la tradition orientale qu'elle représentait².

Après tant d'énergie dépensée à combattre l'Union, le silence presque total de Scholarios sur la question à partir de 1453 ne laisse pas d'étonner. De fait, celle-ci n'est jamais condamnée dans ses écrits datant de cette période : il est significatif que Scholarios ne la présente pas comme la cause de la victoire ottomane dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, où il livre son interprétation de l'événement³. Mais ce n'est pas le seul texte où il évite d'y faire référence : même

1. Jusqu'à sa disparition, le métropolite d'Éphèse était le principal porte-parole de l'opposition à l'Union à Constantinople : voir *infra* chapitres VI et VII.

2. Voir *infra* chapitre VII.3.

3. Voir *supra* chapitre III.1. Agallianos en revanche n'hésite pas à faire un lien direct entre l'Union célébrée en 1452 et le déclenchement de la colère divine : διὰ τοῦτο ἦλθεν ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας (AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²⁴²).

dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, alors qu'il retrace avec nostalgie les diverses étapes de son existence publique, la question de l'Union est totalement escamotée⁴. Tout se passe comme si le problème était résolu de fait par l'arrivée au pouvoir des Turcs et que le combat antiunioniste appartenait désormais à une époque révolue. Du reste, d'après l'ensemble des sources disponibles, Scholarios semble n'avoir rien fait pendant son patriarcat pour dénoncer officiellement l'Union, comme si elle était déjà nulle et non avenue⁵. Comment interpréter une si grande discrétion sur l'un des plus graves conflits politico-religieux de la fin de la période byzantine ? L'Union passait-elle au second plan face aux difficultés nouvelles provoquées par la conquête ottomane ? Devenait-elle taboue maintenant que le pouvoir en place était musulman ? De fait, le sultan était conscient que Rome n'avait pas renoncé à organiser une croisade : dans le contexte du milieu des années 1450, faire resurgir le spectre de l'Union, même pour la désavouer, risquait donc de fournir un prétexte au pape, l'incitant à relancer les préparatifs militaires pour venir au secours des chrétiens orientaux prétendument opprimés, et mieux valait peut-être éviter d'évoquer cette question délicate.

Les mesures prophylactiques du patriarche à l'égard des anciens unionistes

Avec l'arrivée sur le trône patriarcal de Scholarios, il était évident que la position de l'Église sur l'Union allait changer ; il fallait donc que les clercs proches à quelque degré que ce soit de la foi romaine retournent désormais à l'orthodoxie traditionnelle, à nouveau en vigueur. Mais tous les unionistes, même parmi les plus convaincus, n'avaient pas d'emblée jugé nécessaire de s'enfuir. Tel est notamment le cas du métropolite d'Amasée, Pachôme, l'un des participants au concile de Florence en 1439 et signataire du décret en tant qu'higoumène du monastère de Saint-Paul à Constantinople⁶. Pachôme était l'un des rares membres de la délégation byzantine à Florence à n'avoir pas ensuite renié son adhésion à l'Union : sa fidélité lui avait valu la métropole d'Amasée, probablement au début des années 1440. Suite à une probable requête de Pachôme, une lettre du pape Calixte III lui est adressée le 27 juin 1457 : ce document fournit quelques informations sur ce qu'est devenu le métropolite byzantin après la chute de Constantinople⁷. Calixte III atteste que Pachôme est toujours fidèle à l'Union⁸, ce qui explique qu'il ait sollicité le pontife romain ; il a en effet été expulsé de son siège d'Amasée par les Turcs, à l'instigation du patriarche antiunioniste de

4. Voir *supra* chapitre I.1.

5. L'Union était en vigueur juste avant la chute de Constantinople et elle le restait, au moins en théorie, aussi longtemps que le décret du concile de Florence n'était pas rejeté par l'Église orthodoxe. Rappelons que le pseudo-concile de 1450 lors duquel l'Union aurait été invalidée, sous l'autorité d'un certain patriarche Athanase, repose sur un faux du *xviii*^e siècle : voir *infra* chapitre VII.3, note 17.

6. Sur Pachôme, voir *PLP*, n° 22216 et n° 22221. Sur ce personnage, voir récemment HAJDÚ, K., Pachomios, Metropolit von Amaseia, als Handschriftensreiber: seine Schrift und die Identität von PLP 22216 und PLP 22221, *Byzantinische Zeitschrift* 94, 2001, p. 564-579.

7. Le texte a été édité par G. Hofmann : voir HOFMANN, G., Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Rome 1946, p. 209-237, ici p. 215-218.

8. Voir *ibid.*, p. 217¹⁴⁻¹⁵ : « sancte unionis [...], cuius tu semper et zelator et defensor fuisti et es ».

Constantinople⁹. Que le chef de l'Église orthodoxe restaurée ait cherché à évincer un unioniste militant comme Pachôme n'a rien d'étonnant. Mais la date relativement tardive de juin 1457 ne permet pas d'affirmer que c'est Scholarios qui a pris une telle mesure, puisqu'il n'est en fonction que jusqu'au début de l'année 1456 ; si, comme on peut le supposer, l'éviction du métropolite d'Amasée n'est pas antérieure de plus que quelques mois à la lettre qu'il obtient du pape, il faudrait conclure que c'est le successeur de Scholarios au patriarcat, Isidore II, qui a provoqué la fuite de cet unioniste notoire¹⁰. Quoi qu'il en soit, en dehors de ce cas particulier, aucune source ne fait état de persécutions organisées contre les anciens partisans de Rome entre 1454 et 1456 : bien au contraire, Scholarios cherche à l'évidence à calmer les esprits à ce sujet.

Une furtive notation d'Agallianos permet de comprendre que l'apaisement est bien à l'ordre du jour après la chute de Constantinople. L'auteur explique, avec d'ailleurs une certaine amertume, que les signataires du décret florentin ont en quelque sorte été amnistiés, dans la mesure où « l'Église les a jugés dignes de pardon » à cause des pressions qu'ils ont subies à Florence¹¹. Cette allusion au pardon de l'Église signifie que le problème délicat posé par les anciens unionistes a été examiné en tant que tel dans le cadre du patriarcat restauré. Il faut donc comprendre que les autorités orthodoxes ont alors tenu compte des arguments avancés par les unionistes repentis, et qu'il a été décidé, en toute connaissance de cause, de ne pas les poursuivre.

Cette seule source ne permet pas d'affirmer que ce type d'attitude envers les anciens unionistes a été adopté à l'initiative de Scholarios quand il est devenu patriarche ; mais son unique écrit concernant des unionistes après la chute de Constantinople va exactement dans le même sens, et de façon beaucoup plus précise. Il s'agit d'une courte lettre au moine Joachim du Sinaï qui vient compléter la *Lettre au moine Maxime Sophianos* et date, comme elle, probablement de février 1455¹². Scholarios s'adresse ici au moine Joachim, un « ancien » du monastère Sainte-Catherine du Sinaï, l'un des deux membres de la délégation qui est venue jusqu'à Constantinople pour consulter le patriarche¹³.

9. Voir *ibid.*, p. 217¹⁴⁻¹⁵ : « ab ecclesia amasiensi, cui preesse dignosceris, eiusque in spiritualibus et temporalibus regimine et administratione per infideles turchos, christiani nominis inimicos, inter quorum incolatus limites ecclesia ipsa consistit, propter persecutiones et iacturas alias tibi nequiter irrogatas violenter eiectus ac expulsus extiteris, instigante maxime prophanato in patriarcham constantinopolitanum tanquam sancte unionis inimico ».

10. Cette option semble tout à fait plausible, car Isidore était bien connu pour avoir combattu l'Union avant la chute de Constantinople, en sorte que le qualificatif de « sancte unionis inimico » lui conviendrait fort bien ; de plus, quelques indices laissent percevoir un durcissement de la position du patriarcat envers les unionistes à l'époque où il est en fonction : voir *infra* chapitre IV.2.b.

11. AGALLIANOS, *Discours*, p. 136¹⁶⁴³-137¹⁶⁴⁷ : οἱ ἐν Φλωρεντίᾳ συνθέμενοι τοῖς Λατίνοις ταῖς ὑπογραφαῖς, τί ἕτερον ἢ ἐν γνώσει ἡμάρτων ; πάντες γὰρ ὁμολογοῦσιν ὅτι καὶ ἀντεβαίνομεν καὶ ἀντελέγομεν, πάντα ποιῶντες καὶ λέγοντες πρὸς τὸ μὴ δεῖν συνθέσθαι ἢ ὑπογράψαι, ἐβιάσθημεν δὲ ὁμῶς. Πῶς οὖν ἡ ἐκκλησία συγγνώμης τοῦτους ἤξιωσε διὰ τὴν βίαν ;

12. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV p. 206-207 et p. XIII. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 333 ; APOSTOLOPOULOS, *Ἐρὸς Κῶδιξ*, p. 71-72. Pour la datation de la *Lettre au moine Maxime Sophianos*, voir *supra* chapitre III.2, note 150.

13. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV p. 198⁶⁻¹⁰ : Scholarios évoque successivement les documents écrits qu'il a reçus de Maxime (αἱ γραφαὶ τῆς σῆς εὐλαβείας)

Scholarios met en garde les moines contre la venue de personnages suspects au monastère du Sinaï, et il leur explique la conduite à tenir en cas d'unionisme avéré chez ces visiteurs. Les individus concernés peuvent être soit des hiéromoines (des moines prêtres), soit des prêtres séculiers qui n'appartiennent pas à une communauté monastique, par opposition aux précédents, soit enfin des diacres¹⁴. Ces clercs, de passage au monastère, risquent de vouloir célébrer la liturgie avec les moines du Sinaï; or il faut éviter à tout prix que de bons orthodoxes concélébrent sans le savoir avec des clercs qui appartiennent en réalité à l'Église romaine. Pour prémunir efficacement la communauté du Sinaï contre ce danger, Scholarios précise les régions les plus susceptibles de fournir de tels prêtres: ce sont le Péloponnèse, la Crète et les autres îles habitées par des Grecs¹⁵; tous ces territoires correspondent à des zones où la présence latine est importante, soit que les Génois ou les Vénitiens dominent le lieu, comme à Mytilène, en Crète et dans les Cyclades par exemple, soit qu'ils y possèdent encore des comptoirs, comme Coron et Modon dans le Péloponnèse¹⁶.

Pour tous les ressortissants des régions citées, potentiellement suspects, Scholarios prescrit que trois éléments soient vérifiés: en premier lieu, l'évêque qui les a ordonnés doit être un orthodoxe insoupçonnable; il est ensuite nécessaire de s'assurer que ces prêtres eux-mêmes n'ont pas officié avec des clercs douteux; de la même façon, il faut être certain qu'ils n'ont pas commémoré le nom de quelqu'un «de ce parti-là»¹⁷. Le «camp» ou «parti» mentionné correspond évidemment à l'Église orthodoxe unie à Rome. Scholarios ne fait preuve d'aucune originalité en incriminant toute personne qui aurait concélébré avec un unioniste ou qui aurait procédé à la commémoration du patriarche uni ou du

pape: cette ligne de partage au sein du clergé avait été définie dès le retour de la délégation byzantine à Constantinople après le concile de Florence¹⁸.

Une réintégration sous condition

Que faut-il donc faire de tels clercs si leur culpabilité est évidente¹⁹? Scholarios préconise de les réintégrer dans le clergé orthodoxe, pourvu qu'ils manifestent leur «repentir» et qu'ils fournissent une «profession de foi et promesse»²⁰. Comme il le dit lui-même, cette procédure revient à appliquer les recommandations des canons des conciles à l'égard des schismatiques ou des hérétiques qui reviennent à la vraie foi²¹. Ainsi le canon 8 du concile œcuménique de Nicée (325) stipule par exemple à propos des novatiens: «au sujet des clercs de ceux qui s'appellent eux-mêmes les cathares, le grand concile décide, si jamais ils veulent entrer en groupe dans l'Église catholique et apostolique, qu'on leur impose les mains, et qu'ils restent ensuite dans le clergé; mais avant tout ils promettent par écrit (ὁμολογήσαι ἐγγράφως) de se soumettre aux règles disciplinaires de l'Église catholique et apostolique»²². Scholarios peut aussi s'appuyer sur le canon 68 du concile de Carthage (419), qui permet que les clercs donatistes soient à nouveau admis dans l'Église: «que, pour la paix et l'utilité de l'Église et des donatistes eux-mêmes, leurs clercs quels qu'ils soient, si d'une volonté plus éclairée ils veulent passer à l'unité catholique, soient reçus en gardant les mêmes dignités»²³. C'est bien ce que recommande Scholarios: la profession de foi dont il parle désigne en fait la confession de foi orthodoxe que les unionistes doivent rendre par écrit pour pouvoir être acceptés à nouveau dans l'Église; moyennant qu'ils rédigent cette ὁμολογία, leur consécration doit être reconnue²⁴.

Cette solution semble équitable et conforme au droit canon²⁵, d'autant plus que, d'après Scholarios, les unionistes orthodoxes ne sont pas à proprement parler

et les moines du Sinaï qu'il a rencontrés personnellement (τοῦ τιμωτάτου γέροντος κύρ Ἰωακείμ καὶ τοῦ καλογείρου αὐτοῦ κύρ Γρηγορίου τῶν Σιναιτῶν): on ne sait rien sur cette mystérieuse ambassade. En revanche, on sait que Marc d'Éphèse était lui aussi en relation avec le même moine Joachim du Sinaï, comme en témoigne la lettre qu'il lui écrit à propos d'une question liturgique, probablement au début des années 1440: voir KARMIRIS, I., 'Εκ τῶν ἀνεκδότων τοῦ Μάρκου Ἐφέσου τοῦ Εὐγενικοῦ, 'Εκκλησία 32, n° 1-2, 1955, p. 16-17.

14. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206¹⁸⁻¹⁹: ἐὼν ἔλθῃ τις ἱερομόναχος, ἢ κοσμικὸς ἱερεὺς, ἢ διάκονος.

15. Voir *ibid.*, p. 206¹⁹⁻²⁰: ἀπὸ τῆς Κρήτης, ἢ τῆς Πελοποννήσου, ἢ τῶν ἄλλων νήσων ἀπὸ τοῦ γένους ἡμῶν.

16. Sur la présence vénitienne en territoire grec, voir THIRIET, F., *La Romanie vénitienne au Moyen-Âge: le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien, xiv-xv siècles*, Paris 1959; sur la présence génoise, voir BALARD, M., *La Romanie génoise, xiv-début du xv siècle*, Rome-Gênes 1978. Voir aussi ARBEL, B. (éd.), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Londres 1989; LOCK, P., *The Franks in the Aegean, 1204-1500*, Londres 1995. Scholarios semble donc affirmer que les orthodoxes unis sont plus nombreux dans ces zones de contact. De fait, le monastère du Sinaï possédait des métoques dans toutes ces régions, c'est-à-dire des dépendances d'où provenaient pour l'essentiel les nouveaux moines: voir la liste des métoques publiée par AMANTOS, K., *Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ*, Thessalonique 1953, p. 99-100; voir aussi la bibliographie fournie par ÉLIAS, A., *Τὰ μετόχια τοῦ Παναγίου Τάφου καὶ τῆς μονῆς Σινᾶ στήν Ἑλλάδα (1830-1888)*, Athènes 2003.

17. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206²⁰⁻²³: ἔχετε δὲ ἀμφιβολίαν τινὰ ἢ περὶ τοῦ χειροτονήσαντος αὐτόν, μή ποτε ἐφρόνει τὰ τῶν Λατίνων, ἢ περὶ αὐτοῦ τοῦ ἱερωμένου, μή ποτε συνελειτούργησεν ἢ ἐμνημόνευσέ τινα ἀπ' ἐκείνου τοῦ μέρους.

18. Voir *infra* chapitre VI.2. C'est en fait la communion spirituelle avec les Latins qui est en jeu: aux yeux des antiunionistes, tout orthodoxe qui s'associe par la pensée aux Latins et à la doctrine latine devient lui-même un schismatique: voir MORINI, E., *La Chiesa greca ed i rapporti «in sacris» con i Latini al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze, Annuario historiae conciliorum* 21, 1989, p. 267-296; BLANCHET, *Église byzantine*, p. 94-97.

19. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206²³: ἐάν τι γινώσκῃτε καὶ φανερώς.

20. *Ibid.*, p. 206²³⁻²⁶: ὁμῶς θέλει νὰ [...] ποιῆσιν μετάνοιαν καὶ δόσῃ ὁμολογίαν καὶ ὑπόσχεσιν, καὶ τότε δέχεσθε αὐτὸν εἰς ἱερέα καὶ συλλειτουργεῖτε αὐτῷ.

21. Voir *ibid.*, p. 206³⁰: ἠκολουθήσαμεν γὰρ τὰς ἀγίας συνόδους.

22. JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 1, p. 30 (trad. JOANNOU). La législation s'est cependant durcie peu après, puisque selon le canon 7 du deuxième concile œcuménique, celui de Constantinople (381), la réadmission dans l'Église nécessitait non seulement une profession de foi, mais aussi une onction: «les ariens et les macédoniens, les sabbaziens et les novatiens qui se qualifient de purs, et les aristeroi, de même que les tétradites et les apollinaristes, ne doivent être admis qu'après avoir anathématisé par écrit toutes les hérésies qui ne s'accordent pas avec la sainte, catholique et apostolique Église de Dieu, et aussi après avoir été marqués ou oints du saint chrême en forme de croix au front, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles» (*ibid.*, p. 53, trad. JOANNOU). Mais Scholarios ne fait pour sa part aucune allusion à la nécessité d'une onction.

23. JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 308 (trad. JOANNOU).

24. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 207⁷⁻⁸: δέχεσθε αὐτῶν τὴν ὁμολογίαν καὶ τὴν ἱερωσύνην.

25. G. D. Dragas répertorie au total trois manières de recevoir les hétérodoxes dans l'Église d'après les canons: soit par la simple signature d'une profession de foi dénonçant les erreurs de

des hérétiques, tout au plus peut-on les considérer comme schismatiques dans la mesure où ils s'associent au schisme des Latins²⁶. Pourtant Scholarios se sent obligé de justifier sa position, et il se réfère dans ce but à l'épisode de la trahison de Pierre : appelé par Jésus à devenir « évêque de l'œcoumène », Pierre a ensuite renié par trois fois le Christ ; mais son « repentir » a été entendu et Dieu l'a accepté à nouveau comme évêque²⁷. Scholarios prétend donc prendre modèle sur Dieu lorsqu'il accepte que d'anciens unionistes, traîtres à l'orthodoxie comme Pierre l'avait été envers Jésus, soient à nouveau accueillis dans l'Église s'ils manifestent des regrets sincères, au même rang que celui qu'ils occupaient auparavant. Dans cette perspective, la référence appuyée à la fonction épiscopale de Pierre cache une analogie voulue avec la situation des métropolitains grecs qui ont été unionistes et qui doivent, eux aussi, être réintégrés dans leur ancien siège.

Insensiblement, le message s'éloigne donc du cas annoncé au début de la lettre, celui des clercs « latinophrones » en visite au monastère Sainte-Catherine : en réalité, Scholarios parle ici au moins autant de la politique qu'il mène depuis le patriarcat de Constantinople que de celle que doit suivre la communauté du Mont Sinaï. Il ne s'en cache d'ailleurs pas : ses conseils, dit-il, valent pour toute l'Église²⁸ et il les a lui-même mis en application au patriarcat en acceptant le retour de tous ceux qui fournissaient une profession de foi²⁹. Cette affirmation coïncide parfaitement avec la notation d'Agallianos déjà citée portant sur le pardon qui a été accordé aux signataires du décret florentin : c'est bien le signe d'une volonté de pacification de l'Église, après la querelle violente qui l'a déchirée, et ce n'est pas par hasard que Scholarios emploie le verbe « apaiser » (ἐιρηνεύσαμεν).

Cette attitude souple et réconciliatrice n'est cependant pas du goût de tous : Scholarios fait en effet allusion à des « ignorants et des individus au cœur dur » qui voudraient plutôt calquer leur attitude sur celle qu'avaient jadis prônée les novatiens³⁰. Les partisans du prêtre romain du III^e siècle de notre ère, Novatien,

l'hétérodoxie et affirmant une pleine adhésion à l'orthodoxie ; soit par une onction, en sus de la profession de foi ; soit par un nouveau baptême, si le baptême hétérodoxe est considéré comme invalide. Scholarios opte donc pour le mode le moins contraignant de réintégration. Voir DRAGAS, *Manner of reception*, p. 235-271.

26. Dans la *Lettre au moine Maxime Sophianos*, Scholarios donne quelques recommandations quant à la manière dont doivent être traités les Latins et les Arméniens qui se rendent à Jérusalem. Plus que sur les différences qui distinguent les Latins des orthodoxes, Scholarios insiste sur la foi chrétienne qu'ils partagent ; il les considère comme « hétérodoxes » (ἐτερόδοξοι) et « séparés » (ἐσχισμένοι), mais non comme hérétiques : voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 201¹⁰-202⁵.

27. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206³²-207⁴ ; voir en particulier *ibid.*, p. 207³⁻⁴ : καὶ ὁ Θεὸς ἐδέξατο αὐτοῦ τὴν μετάνοιαν καὶ τὴν χάριν τῆς ἐπισκοπῆς πάλιν αὐτῷ ἔδωκεν. Notons que, contrairement à ce qu'affirme M. Jugie (*ibid.*, p. xiv), il n'y a aucun sous-entendu ici concernant la primauté romaine.

28. Voir *ibid.*, p. 206²⁶⁻²⁸ : καὶ τοῦτο οὐ λέγομεν μόνον διὰ τὴν χρεῖαν τοῦ μοναστηρίου, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν τάξιν τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ.

29. Voir *ibid.*, p. 206²⁸⁻³⁰ : ὅπερ ἐποιήσαμεν καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ πατριαρχεῖον, ὅτι πάντας τοὺς τοιοῦτους, ὅσοι ἔδωκαν ὁμολογίαν, ἐδεξάμεθα αὐτῶν τὴν μετάνοιαν, καὶ ἐιρηνεύσαμεν τὸν κόσμον.

30. *Ibid.*, p. 207⁴⁻⁵ : ἐὰν οὖν καὶ τινὲς ἀμαθεῖς καὶ σκληροκάρδιοι μιμοῦνται μᾶλλον τοὺς Ναυατιανούς.

s'étaient insurgés contre la faiblesse du pape Corneille, parce qu'il avait accepté que des apostats, victimes des persécutions de Dèce en 249-250, soient réintégrés dans l'Église après avoir fait pénitence. Les novatiens étaient donc des chrétiens hostiles à la mansuétude pontificale, qui se prétendaient eux-mêmes « purs » et s'opposaient à une si grande clémence, sous prétexte qu'elle aboutissait à souiller l'Église³¹. L'attaque de Scholarios dans ce passage vise donc les ecclésiastiques orthodoxes intransigeants qui refusent la réadmission dans leurs rangs de clercs suspects d'unionisme, alors même que c'est la politique voulue et suivie par le patriarche. Le parallèle entre les deux situations historiques est assez clair : il joue sur l'affrontement millénaire entre rigoristes et indulgents au sein de l'Église ; mais il faut souligner l'intention polémique de Scholarios, qui assimile ici ses adversaires à des schismatiques précisément parce qu'ils n'acceptent pas de lever l'accusation de schisme à l'égard des anciens unionistes. Une fois encore, Scholarios condamne sans détour ceux qui rejettent son parti pris de tolérance.

Scholarios devait pourtant être conscient des remous que pouvait provoquer sa politique de réintégration des anciens unionistes : il semble en effet rechercher la plus grande discrétion possible pour dispenser à Joachim ses conseils à ce sujet. Rappelons que la *Lettre au moine Joachim du Sinaï* vient compléter la *Lettre au moine Maxime Sophianos*, et Scholarios justifie l'adjonction de cette note par un oubli qu'il aurait commis dans la lettre à Maxime³² ; mais il est tout à fait remarquable que, de ce fait, la missive adressée à Joachim n'emprunte pas exactement le même chemin que la lettre à Maxime pour arriver jusqu'au Sinaï. Comme le précise lui-même Scholarios, la lettre à Maxime était un acte patriarcal officiel, un *pittakion*, en sorte qu'il avait dû, selon l'usage, être copié en double exemplaire par la chancellerie patriarcale, le premier pour le destinataire et le second pour le registre du patriarcat, le *kodikion*³³. Or Scholarios poursuit en expliquant qu'il a écrit « en personne et de sa propre main » ce court additif³⁴. Sans montrer un goût exagéré du complot, on peut inférer de cette information l'idée que Scholarios ne voulait pas que cette partie de sa lettre soit copiée par les secrétaires de la chancellerie, soit pour qu'elle ne soit pas connue d'eux, soit pour qu'elle ne figure pas au registre, soit pour ces deux raisons à la fois. Le changement de destinataire paraît lui aussi étonnant : tout en confiant sa lettre à Joachim, Scholarios aurait pu l'adresser, comme l'autre, à Maxime ; faudrait-il en conclure que Scholarios charge personnellement Joachim, avec qui il a pu s'entretenir, d'une mission particulière, plus ou moins secrète ? L'allusion qu'il fait aux autres frères du monastère³⁵ incite à écarter cette hypothèse, car cette lettre, de la même manière que la précédente, était destinée à être connue et comprise de toute la

31. Sur les novatiens ou « cathares », voir AMANN, É., Novatien et novatianisme, dans *DTC*, 11/1, 1931, col. 816-849 ; DE SIMONE, R. J., Novatiens (Schisme des), dans *DECA*, II, p. 1779-1781 ; *Histoire du christianisme*, 2, Paris 1995, p. 161-166.

32. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206¹⁶⁻¹⁷ : ἐπειδὴ ἔλαθεν ἡμᾶς τοῦτο καὶ οὐκ ἐγράψαμεν ἐν τῷ πιτακίῳ [sic] τῷ πρὸς τὴν ἁγίαν μονήν.

33. Voir DARROUZÈS, J., *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIV^e siècle. Étude paléographique et diplomatique*, Paris 1971, p. 141-143 et 172-181.

34. SCHOLARIOS, *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, IV, p. 206¹⁷ : γράφομεν τοῦτο ἰδίως καὶ οἰκειοχείρως.

35. Voir *ibid.*, p. 206¹⁷⁻¹⁸ : γράφομεν τοῦτο ἰδίως καὶ οἰκειοχείρως διὰ καλλίωνα ἐνθύμησιν ὑμῶν καὶ πληροφορίαν τῶν ἀδελφῶν.

communauté³⁶. Quoi qu'il en soit, il est évident que le patriarche fait en sorte qu'une certaine confidentialité entoure cette missive, celle-là même où il traite de l'attitude à adopter envers les anciens unionistes.

La pseudo-canonisation de Marc d'Éphèse

En dehors de cette lettre, il ne subsiste aucune autre source des années 1454-1456 permettant de mieux cerner la position de Scholarios sur la question de l'Union. A. Papadopoulos-Kérameus avait publié en 1902 un petit dossier de documents concernant la prétendue canonisation de Marc d'Éphèse par Scholarios en 1456 : il s'agissait d'une acolouthie complète de Marc³⁷, accompagnée d'une lettre de l'un des auteurs de l'acolouthie à l'adresse de Scholarios et d'un *pittakion* de ce dernier confirmant l'usage de cette liturgie pour la fête de Marc, fixée au 19 janvier³⁸. Tous ces documents étaient censés avoir été traduits en langue vulgaire par le copiste du XVIII^e siècle qui les avait retranscrits : ils sont en effet tous en démotique, sauf l'acolouthie qui est une forme poétique nécessitant l'usage de la langue archaïque. En réalité, K. Mamonè a pu prouver que tous ces textes sont des faux, fabriqués en 1731 par le copiste lui-même, un hiéromoine de Céphalonie, Sylvestre le Byzantin, qui souhaitait introduire la fête de Marc dans son île, dans un milieu fortement latinisé : la production d'un acte patriarcal remontant soi-disant au XV^e siècle avait dû lui sembler susceptible de donner une certaine assise à sa revendication³⁹. Il faut donc abandonner l'idée que Scholarios serait intervenu en tant que patriarche pour honorer la mémoire du champion de l'antiunionisme : les seules acolouthies authentiques de Marc d'Éphèse au XV^e siècle sont celle que son frère, Jean Eugénikos, a composée au moment de son décès en 1445, et celle de Manuel de Corinthe, qui date des

36. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 198²²-199² : διὰ πλείονα δὲ πληροφορίαν καὶ πιστὴν καθαυτέραν γράφομεν δι' ὀλίγων καὶ ἐν φράσει ἀπλουστερά, ἵνα πάντες οἱ αὐτόθι δυνηθῶσι τὰτα κατανοῆσαι.

37. Une acolouthie est un office composé spécifiquement en l'honneur d'un saint : à côté de parties purement hymnographiques, elle contient une courte biographie du saint, que l'on appelle le synaxaire.

38. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός*, p. 50-69 : l'auteur n'édite pas l'acolouthie intégralement mais seulement le synaxaire de Marc qu'elle contient (*ibid.*, p. 56-59), la lettre de Grégoire le Byzantin à Scholarios (*ibid.*, p. 55-56) et l'acte attribué à Scholarios (*ibid.*, p. 56). Le texte intégral de l'acte est le suivant : Γεννάδιος ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος ΚΠ., Νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης. Τοῖς ἀπανταχοῦ χριστιανοῖς χάρις, ἔλεος καὶ εἰρήνη παρὰ τοῦ Κυρίου. Θεοπίστομεν συνοδικῶς ἐν ἀπασι τοῖς εὐσεβέσιν ἐορτάζειν τὸν ἅγιον, ψάλλοντας τὸν αὐτοῦ κανὼν [sic] παγκοσμίως, κατὰ προσταγὴν δίδοντας τῶν τριῶν διδασκάλων. Ἐν ἔτει σωτηρίῳ αὐγῆς. Γεννάδιος ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος ΚΠ., Νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης (les tours démotiques sont soulignés par moi).

39. Voir MAMONÈ, *Περὶ τινὰ ἀνέκδοτον ἀκολουθίαν*, p. 369-386. À l'aide d'arguments linguistiques, l'auteur montre que tous les documents, y compris l'acolouthie, sont l'œuvre d'une seule et même personne, dont le niveau de culture n'est pas très élevé ; elle conclut que les trois documents annexes ont été rédigés directement en démotique, ce qui serait tout à fait impossible pour un acte patriarcal authentique ; par ailleurs, elle argue aussi de ce que Scholarios n'aurait pu cautionner l'usage d'une acolouthie d'une qualité littéraire aussi médiocre.

années 1480⁴⁰, tandis que rien n'était l'affirmation selon laquelle Scholarios, durant son patriarcat, aurait fait célébrer la fête en l'honneur de Marc à grands frais le 19 janvier à Galata⁴¹.

Scholarios se montre donc particulièrement discret à propos de l'Union après la chute de Constantinople et prêt à pardonner les erreurs passées pour le bien de l'Église. Comme à l'égard des transgressions des fidèles et des manquements des clercs, il choisit de ne pas faire preuve de sévérité envers ceux qui ont été compromis, parfois malgré eux, dans l'affaire unioniste. Il adopte donc, une fois encore, une attitude indulgente, qui procède à nouveau de l'économie et qui consiste en l'application d'une politique de réconciliation et de réintégration des repentants, sur le modèle de l'Église primitive. Le contraste entre ces dispositions miséricordieuses, pleines de longanimité, et la virulence avec laquelle il s'attaque aux partisans du polythéisme réintroduit par Pléthon est frappant. À l'inverse de l'attitude générale qu'il adopte durant son patriarcat, Scholarios agit sans pitié pour empêcher la diffusion des idées de Pléthon : à ses yeux en effet, l'enjeu ne réside plus ici dans les formes plus ou moins inacceptables que peut prendre l'orthodoxie, mais dans la promotion d'une religion concurrente, pire même que l'islam.

b. PLÉTHON ET LE NÉOPAGANISME

Scholarios avait soupçonné l'hétérodoxie de Pléthon dès avant la chute de Constantinople, alors même que leur différend à cette époque ne portait encore que sur les mérites respectifs d'Aristote et de Platon. Après la mort de Pléthon, Scholarios hérite du manuscrit autographe des *Lois*, l'œuvre clandestine du philosophe de Mistra : son jugement négatif se trouve alors entièrement confirmé par la lecture du traité, mais Scholarios hésite cependant quant à la décision qu'il doit prendre. Il finit par se résoudre à brûler publiquement l'ouvrage, non sans en conserver la table des matières et quelques passages scandaleux, pour qu'ils témoignent aux yeux de la postérité de la dangerosité des théories de Pléthon. Cet épisode doit avoir eu lieu à une période où Scholarios était patriarche : quelle légitimité aurait-il eue pour exécuter une telle sentence s'il n'avait été à la tête de l'Église ? Les historiens proposent cependant des dates contradictoires pour cet autodafé, le plaçant généralement plutôt lors du deuxième ou du troisième patriarcat attribués à Scholarios, soit au début des années 1460. Je tenterai de montrer ici que la destruction des *Lois* de Pléthon ne peut avoir eu lieu que pendant son unique patriarcat, probablement plutôt dans sa période finale, en 1455 ou au tout début de 1456⁴².

40. Voir PETIT, L., *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles 1926, p. 136-139. Scholarios avait eu l'occasion de s'intéresser de près à l'éloge de Marc composé par Jean Eugénikos : voir *infra* chapitre VII.1.

41. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 234. Toutes ces informations ne se trouvent que dans le faux de Sylvestre, que T. Zèsès ne cite pas, pas plus qu'il ne mentionne l'article de K. Mamonè.

42. Sur le problème des trois patriarchats attribués à Scholarios, voir *infra* chapitre IV.1.

L'opposition théorique entre Scholarios et Pléthon

Il est nécessaire de commencer par un rapide retour dans les années 1440 pour bien cerner les enjeux originels de la querelle entre les deux intellectuels byzantins, de manière à mieux comprendre une attitude qui peut passer pour de l'acharnement et même de l'obscurantisme de la part de Scholarios.

Georges Gémistos Pléthon, né entre 1355 et 1360 à Constantinople, était un intellectuel byzantin de premier plan, respecté à ce titre par tous les contemporains de Scholarios, dont certains avaient d'ailleurs été ses élèves, notamment Marc d'Éphèse et Bessarion⁴³. Brillant philosophe, il s'inscrivait dans une tendance datant du siècle précédent qui consistait à réexaminer les théories platoniciennes, mais il était le premier à se réclamer explicitement de Platon et à le réhabiliter. Il enseignait dans une école de philosophie qu'il avait fondée à Mistra dans les années 1410, à l'époque où il avait quitté Constantinople sur l'ordre de l'empereur Manuel II (1391-1425) pour s'installer dans le Péloponnèse. Dès cette période, en effet, ses idées lui avaient valu des inimitiés dans la capitale, mais il n'avait pas pour autant rompu toutes relations avec la famille impériale : Pléthon était reçu à la cour de Mistra durant les années 1420-1430 et devait même être choisi par Jean VIII pour l'accompagner en Italie en 1437 en tant que conseiller laïc. À un âge déjà très avancé, il participe donc au concile de Ferrare-Florence et met à profit son séjour pour rencontrer certains intellectuels florentins. Plutôt hostile à l'Union, Pléthon termine ensuite sa vie à Mistra, entouré d'une réputation sulfureuse du fait des tendances néoplatoniciennes qu'on lui prête ; il meurt en 1452⁴⁴, laissant probablement derrière lui un petit groupe de disciples qu'il avait initiés à certains rituels polythéistes.

Les relations entre Scholarios et Pléthon sont marquées par la polémique philosophique qui les oppose peu après le concile de Florence, à partir du moment où Pléthon s'emploie à redonner un certain crédit aux théories platoniciennes. Lorsqu'il se trouvait en Italie, Pléthon avait en effet entrepris de rédiger un traité

en faveur de Platon, destiné sans doute aux intellectuels latins qu'il fréquentait, *Des différences entre Platon et Aristote*⁴⁵. Quelques années plus tard, à la fin de 1443 ou au début de 1444, Scholarios achève de rédiger sa réfutation de l'œuvre précédente et l'intitule *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*⁴⁶. Elle suscite une réponse acerbe de Pléthon, *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote*⁴⁷, composée en 1448 ou 1449. L'altercation philosophique s'arrête là, mais, à la même période, Pléthon rédige aussi un opuscule en réplique à un traité prolain sur la doctrine chrétienne : il intervient donc aussi, de façon surprenante, dans le conflit religieux, par le biais de son *Traité sur la procession du Saint-Esprit*⁴⁸. Cette fois, Pléthon et Scholarios se trouvent dans le même camp, au moins en apparence, c'est pourquoi Scholarios adresse alors une encourageante *Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins*⁴⁹, écrite au monastère de Charsianites à l'époque où il devient moine, c'est-à-dire en 1449/1450.

C. J. G. Turner a qualifié ce dernier échange entre Scholarios et Pléthon d'« épisode anormal », ce qu'il est sans aucun doute, mais il permet en réalité de mieux appréhender l'ensemble de la querelle entre les deux éminents intellectuels byzantins. C. Alexandre, puis C. J. G. Turner, C. M. Woodhouse et K. Mamonè, ont analysé l'opuscule antilatin de Pléthon et ont montré que celui-ci est beaucoup plus ambigu qu'il n'y paraît⁵⁰. Sous couvert de défendre la doctrine orthodoxe contre certains syllogismes latins, Pléthon ébranle rien moins que le dogme de la Trinité : il prétend en effet contredire l'une des propositions du traité prolain, selon laquelle ce qui diffère en « facultés » (δυνάμεις) diffère aussi en « essences » (οὐσίαι), et il aboutit en réalité à démontrer que ce principe mène à une théologie polythéiste, qui établit une hiérarchie de divinités ; or en prouvant que l'argument latin conforte la théorie d'un dieu suprême supérieur aux autres dieux, il met à mal non seulement la doctrine latine, mais aussi le christianisme tout entier, fondé sur l'idée de l'égalité de divinité entre les trois personnes de la

43. La bibliographie consacrée à Pléthon est particulièrement abondante : pour les aspects biographiques, voir notamment PLP, n° 3630 ; MASAI, *Pléthon et le platonisme* ; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*.

44. J. Monfasani a contesté cette datation traditionnelle de la mort de Pléthon, en se fondant sur des indications contenues dans les œuvres de Georges de Trébizonde : voir MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 163-170. Dans sa *Protectio Aristotelis problematum*, rédigée probablement en 1456 (voir *Collectanea Trapezuntiana. Texts, documents, and bibliographies of George of Trebizond*, éd. J. Monfasani, Binghamton (NY) 1984, p. 411-421), Georges de Trébizonde laisse entendre que Pléthon est mort depuis deux ans ; et dans sa *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (voir *ibid.*, p. 600-602), qui date presque assurément de 1457, il affirme que Pléthon a disparu depuis trois ans. Cet argument n'a cependant pas été retenu par C. M. Woodhouse (voir WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 3 et 357), qui continue de se référer à la note marginale du *Monacensis* gr. 495, fol. 50^r, selon laquelle Pléthon est mort un lundi 26 juin d'une 15^e indiction, soit le 26 juin 1452 : Μην. Ιουν. κς' Νιε' ἐτελεύτησεν ὁ διδάσκαλος ὁ Γόμοστος [sic] ἡμέρα δευτέρα, ὥρα α' τῆς ἡμέρας (citée par C. Alexandre dans PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XLIII, note 2). Plus récemment, J. Monfasani a soutenu que la lettre envoyée par Bessarion aux fils de Pléthon à l'occasion de la disparition de leur père devait dater de 1454, ce qui prouverait, selon l'auteur, que Pléthon est mort la même année : voir MONFASANI, *Pletho's date of death*, p. 459-463. Cependant ces divers arguments peuvent difficilement aller contre une datation aussi précise et cohérente que celle de la note du *Monacensis* gr. 495.

45. Voir LAGARDE, B. (éd. et trad.), Le « De differentiis » de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne, *Byzantion* 43, 1973, p. 312-343. L'ouvrage avait été rédigé par Pléthon pendant qu'il était à Florence, en 1438-1439, à l'occasion d'une maladie ; sur ses probables destinataires, voir KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios*, p. 257.

46. Voir SCHOLARIOS, *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*, IV, p. 1-116 et p. I-V. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 299-303.

47. Voir PLÉTHON, *Contre les objections*.

48. Voir PLÉTHON, *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, dans PLÉTHON, *Traité des lois*, appendice VII, p. 300-311 ; voir aussi l'introduction de C. Alexandre dans *ibid.*, p. xxvii-xxx. Sur ce traité et celui auquel il répond, voir MASAI, *Pléthon et le platonisme*, p. 389-392 ; TURNER, *Anomalous episode*, p. 53-63 ; MONFASANI, J., Pletone, Bessarione e la processione dello spirito santo : un testo inedito e un falso, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 833-859. Contrairement à F. Masai et à C. J. G. Turner, qui estimaient que le traité prolain en question était vraisemblablement celui d'Argyropoulos (voir *infra* chapitre VII.2, note 42), J. Monfasani montre qu'il s'agissait plutôt d'un texte de Bessarion.

49. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins*, IV, p. 118-151 et p. v-vii. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 304-305 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 531-532.

50. Voir C. Alexandre dans PLÉTHON, *Traité des lois*, p. xxix-xxx ; TURNER, *Anomalous episode*, p. 59-60 ; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 270-281 ; MAMONÈ, *Ὁρθόδοξη ἀντιρρητική*, p. 214-216.

Trinité. Après avoir achevé sa démonstration, Pléthon bat en retraite en affirmant que l'Église orthodoxe rejette l'axiome latin, mais c'est évidemment la cohérence de la pensée polythéiste qui sort victorieuse de sa présentation. C'est sur ce terrain que Scholarios lui répond, réaffirmant la supériorité de la doctrine trinitaire sur le paganisme et dénonçant à cette occasion tous ceux qui chercheraient à ressusciter le panthéon antique⁵¹, félicitant même Pléthon pour sa réfutation des théories néoplatoniciennes⁵² – ni Scholarios ni Pléthon ne sont dupes naturellement !

Cet épisode date du tout début des années 1450, période où Scholarios exerce un réel pouvoir religieux à Constantinople⁵³. Il semble bien informé des idées et des pratiques de Pléthon, comme en témoigne la précision de ses citations⁵⁴, et cherche certainement à faire en sorte que l'état se resserre autour du philosophe de Mistra : au détour d'une phrase, il le menace d'ailleurs du bûcher⁵⁵. Mais ses suspicions étaient bien antérieures à cette époque : dans sa *Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Gémistos Pléthon et contre le polythéisme païen*⁵⁶, Scholarios explique en effet qu'il savait depuis longtemps que Pléthon avait entrepris un ouvrage théorique au contenu néoplatonicien, ainsi qu'il « l'avait compris par des preuves nombreuses et évidentes, d'abord dans le Péloponnèse, puis en Italie »⁵⁷. Et dès sa première œuvre polémique, dans son traité *Contre les difficultés de Pléthon* (1443/1444), Scholarios fait allusion à des rumeurs selon lesquelles son adversaire viserait en fait à rétablir la religion hellénique⁵⁸.

Ainsi Scholarios met en avant les inquiétudes que provoque en lui la vigueur des attaques de son adversaire contre Aristote : il interprète dès les années 1440 les tentatives de Pléthon pour réhabiliter Platon comme un faux combat, le but réel du philosophe étant, selon lui, de supplanter le christianisme⁵⁹. Il souligne que le platonisme de Pléthon est biaisé, dans la mesure où il s'inspire surtout de certains néoplatoniciens, Proclus en particulier, dont la pensée est clairement païenne. Parallèlement, Scholarios perçoit les coups que Pléthon porte à Aristote comme s'assimilant à une charge systématique contre la doctrine chrétienne.

51. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Gémistos Pléthon*, IV, p. 125¹³⁻³³.

52. Voir *ibid.*, p. 125³⁴⁻³⁵ : ἀλλὰ σὺ γε οὐ μικρῶς ἡμᾶς εὐφρανᾶς, τὸν μὲν τῶν Ἑλλήνων ἐκθεῖς λῆρον. Voir aussi *ibid.*, p. 137²³⁻²⁵. Voir aussi C. Alexandre dans PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XXX-XXXIII ; TURNER, *Anomalous episode*, p. 58-59.

53. Voir *infra* chapitre VII.3.

54. Voir C. Alexandre dans PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XXXII, note 1 : l'auteur signale que Scholarios reprend littéralement des termes du prologue des *Lois*, telle l'expression ἀριστείας εὐσταλείς, qui désigne « les cérémonies religieuses sobres » que préconise Pléthon : voir PLÉTHON, *Traité des lois*, p. 4 et SCHOLARIOS, *Lettre à Gémistos Pléthon*, IV, p. 125²¹.

55. Voir *ibid.*, p. 125²⁷⁻²⁹ : ἀλλὰ γένοιτο κάμοι τοῦτον ἐνστήσασθαι τὸν ἀγῶνα, καὶ μὴ πῦρ, ἀλλὰ λόγους μᾶλλον ἀληθείας ἐπαφείναι τοῖς γράμμασιν, ὥς τοῖς γράψαι μᾶλλον πρέποντος τοῦ πυρός.

56. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 155-172 et p. VIII-IX. Voir aussi ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 305-306. Sur l'exarque Joseph, voir PLP, n° 8987.

57. SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 155³⁰-156¹ : ἐκεῖνος τοίνυν, ὁποῖος ἦν, ἐκ πολλοῦ δῆλος ἡμῖν ἐγεγόνει, καὶ ὅτι τοιοῦτο βιβλίον ἐν πλείοσι χρόνοις εἶχε συγγεγραφῶς, πολλῶν τε ἐξηγουμένων ἀξίων πιστεῦσθαι καὶ ἡμῶν πολλῶν καὶ φανεραῖς ἀποδείξεσιν ἐν Πελοποννήσῳ μὲν πρῶτον, εἴτ' ἐν Ἰταλίᾳ κατελιφθῶν.

58. Voir SCHOLARIOS, *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*, IV, p. 114¹⁷-116²⁵.

59. Sur cette question, voir notamment MAMONÈ, *Ὁρθόδοξη ἀντιρρητική*, p. 211-213 ; KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios*, p. 267-272.

Ainsi que l'ont mis en relief plusieurs études récentes⁶⁰, Scholarios se montre par là extrêmement influencé par la scolastique latine, le thomisme en particulier : il se sent obligé de prendre la défense d'Aristote parce qu'il pense, tout comme les Latins, que sa doctrine philosophique s'accorde mieux que les autres avec les dogmes chrétiens. Scholarios est tenté d'établir une quasi-équivalence entre aristotélisme et christianisme, et, dans cette optique, le platonisme de Pléthon lui apparaît comme inacceptable et dangereux. J. Demetracopoulos a montré récemment le lien étroit qui existe entre l'œuvre polémique de Scholarios contre Pléthon et son intérêt tout particulier pour les œuvres théologiques de Thomas d'Aquin : l'auteur a pu attribuer à Scholarios un florilège de citations de Thomas, tirées de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils* ; or il se trouve que Scholarios a réalisé ce travail précisément en 1443/1444, alors qu'il préparait son *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*⁶¹. En réalité, il a découvert chez le théologien latin une argumentation fondée sur une lecture chrétienne d'Aristote, qui lui a permis de s'opposer à Pléthon sur son propre terrain, la philosophie.

Toute la polémique entre Scholarios et Pléthon procède donc d'une querelle théologique inavouée qui se pare des habits de la controverse philosophique. Non que la philosophie soit absente de ces œuvres, bien au contraire, comme le prouve le grand écho que le débat sur Aristote et Platon a trouvé par la suite jusque dans le monde latin⁶² ; mais le souci premier de Scholarios lorsqu'il prend la plume contre Pléthon réside sans aucun doute dans la défense du christianisme. //

Le prosélytisme néoplatonicien de Pléthon

Qu'en est-il en réalité des idées de Pléthon ? La question du néopaganisme grec a fait l'objet d'un long débat historiographique, qui déborde du reste le seul cas du philosophe de Mistra pour toucher au problème plus général du paganisme de la Renaissance. Des études récentes ont montré que ni Marsile Ficin, ni Pic de la Mirandole ne pouvaient être considérés comme d'authentiques néoplatoniciens, de sorte qu'une semblable réévaluation a semblé opportune aussi en ce qui concerne Pléthon⁶³. Pourtant J. Monfasani, à la suite de C. Alexandre, F. Masai et C. M. Woodhouse, parvient à la conclusion que Pléthon a réellement développé des théories antichrétiennes et prôné un retour au paganisme⁶⁴.

Il est en effet admis aujourd'hui que les écrits de Pléthon, *Les Lois* pour l'essentiel, constituent une tentative théorique de restauration du polythéisme grec, en

60. Voir *ibid.*, p. 253-283 ; DEMETRACOPOULOS, *Ἀντι-πληθωνισμός*, p. 109-127 ; SCHOLARIOS, *Florilegium thomisticum*, p. 117-171.

61. Dans son article (SCHOLARIOS, *Florilegium thomisticum*, p. 117-171), J. Demetracopoulos réédite le texte, démontre qu'il s'agit de citations de Thomas d'Aquin traduites en grec et attribue l'œuvre à Scholarios ; il montre ensuite comment Scholarios s'est servi de ce matériau pour contrer Pléthon.

62. Voir KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios*, p. 253-258.

63. Sur cette évolution historiographique, voir MONFASANI, *Platonic paganism*, p. 45-47. Les principaux historiens qui ont remis en cause le caractère néoplatonicien des écrits de Pléthon sont E. Wind (WIND, E., *Mystères païens de la Renaissance*, Paris 1992, p. 264-268) et N. G. Wilson (WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium*, Londres 1996², p. 270).

64. Voir MONFASANI, *Platonic paganism*, p. 47-52.

même temps qu'une description utopique de la cité idéale, selon le modèle des *Lois* de Platon⁶⁵. Le programme de Pléthon concernait en effet tous les domaines de la vie humaine, de sorte que sa dimension religieuse ne peut être séparée de son projet politique et social, centré sur l'idée d'un retour à l'hellénisme : les *Lois* proposaient en fait à la déliquescence évidente de l'Empire byzantin une autre réponse que le repli sur l'orthodoxie. L'aspect antichrétien de sa pensée est tout à fait indéniable : Pléthon intitule certes son œuvre par référence aux *Lois* de Platon, mais aux yeux d'un chrétien du xv^e siècle, celui qui veut « légiférer » et qui propose de créer de nouvelles institutions pour régler la vie de la cité entre en concurrence directe avec les lois divines, qui régissent déjà toute l'existence des chrétiens. À ce stade, Pléthon ne se présente donc pas simplement comme un philosophe néoplatonicien, mais comme le véritable fondateur d'une nouvelle religion : sans même entrer dans le contenu polythéiste de sa théologie, le seul fait qu'il se pose en nouveau « législateur », à l'égal de Moïse et du Christ, fait de lui un ennemi du christianisme⁶⁶.

Le second problème historique concerne l'écho que les idées de Pléthon ont trouvé à son époque, notamment dans le Péloponnèse. Les élèves de Pléthon partageaient-ils ses vues ? Le maître avait-il formé des disciples qui auraient pratiqué avec lui le culte des dieux grecs dans le cadre d'une sorte de secte ? Là encore, les débats restent vifs et la question n'est pas tranchée⁶⁷ : la seule certitude qui existe sur ce point tient à l'inquiétude éprouvée par les contemporains de Pléthon et à leur conviction qu'un groupe de néopaiens existait bel et bien dans le Péloponnèse, représentant pour l'orthodoxie une menace directe.

Une affaire précise illustre la diffusion du néopaganisme de Pléthon, sans que ce dernier soit nécessairement de façon délibérée à l'origine de ce prosélytisme : Scholarios relate en détail les agissements d'un certain Juvénal dans sa *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*⁶⁸, depuis ses premiers méfaits jusqu'à sa fin ignominieuse. D'après Scholarios, ce Juvénal, dont on ne connaît pas les origines, voulait devenir prêtre, mais il n'en avait pas été jugé digne⁶⁹ : de cette contrariété s'était ensuivie la folie du personnage, qui avait alors renié le christianisme pour adopter successivement diverses hérésies, jusqu'à se rallier finalement aux idées néopaiennes et antichrétiennes⁷⁰. Juvénal avait répandu son impiété en divers lieux, depuis Constantinople jusqu'à l'Apulie en passant par Ainos, l'Albanie, l'Athos

65. Pour une analyse du contenu des *Lois*, voir surtout MASAI, *Pléthon et le platonisme* ; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 322-356.

66. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 160³³⁻³⁵ : ἀνθρώπε, εἵπομεν, εἰς ἄριστος νόμος, καὶ μία πολιτεία βελτίστη· σὺ δὲ αὐτῶν ἀποστάς, καὶ τοῖς φαυλοτάτοις ἀντὶ τούτων προσθέμενος, εἴτα καὶ νομοθέτης ἐπεθύμησας γενέσθαι ;

67. D'après F. Masai, il existait une véritable « phratricie » fondée par Pléthon à Mistra : voir MASAI, *Pléthon et le platonisme*, p. 300-314. J. Monfasani s'inscrit en faux contre cette analyse : voir MONFASANI, *Platonic paganism*, p. 52-61.

68. Voir SCHOLARIOS, *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*, IV, p. 476-489 et p. xxviii. Voir aussi ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 340. Sur Juvénal, voir PLP, n° 8221 et n° 92102 ; MASAI, *Pléthon et le platonisme*, p. 300-305 ; VRYONIS, « *Freedom of expression* », p. 261-273 ; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 315-318 ; KONSTANTÉLOS, *Μαθητής*, p. 233-242.

69. Voir SCHOLARIOS, *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*, IV, p. 482¹⁻².

70. Voir *ibid.*, p. 482³⁻⁶ : πρῶτον ἦν χριστιανός, εἴτα γέγονεν Ἰουδαῖος, εἴτα τοῖς τοῦ Μωάμεθ συνωργίαζεν αἰρεσιώταις, εἴτα αὐτοματιστής, εἴτα χριστιανοκατήγορος, τοῦτο δὴ τὸ τῆς πονηρίας ἐπισημώτατον καὶ ἡ τῶν κακῶν αὐτοῦ κορωνίς.

et surtout le Péloponnèse⁷¹. La lettre de Scholarios a pour objet de féliciter l'archonte moréote Manuel Raoul Oisès⁷², car il a enfin pris la sanction qui s'imposait contre Juvénal en le mettant à mort après lui avoir fait couper la langue et en dispersant ses restes dans la mer⁷³.

Juvénal était-il directement lié à Pléthon ? Le nom du philosophe n'est jamais cité dans la lettre de Scholarios, mais il est clair que c'est bien lui qui est considéré comme l'inspirateur de l'hérésie de Juvénal, et que c'est lui aussi qui est visé par l'exigence de retour à l'ordre exprimée par Scholarios⁷⁴. Non seulement l'auteur fait allusion à une « confrérie » d'apostats tenants du polythéisme hellénique⁷⁵, mais il met encore plus précisément en cause le comportement douteux de « ceux qui ont été les maîtres » de Juvénal⁷⁶ : or la description qu'il donne des activités de ces défenseurs de l'« hellénisme » implantés dans le Péloponnèse correspond exactement à celles de Pléthon, Scholarios citant même des expressions qui se retrouvent mot pour mot dans le prologue des *Lois*, comme l'avait déjà remarqué F. Masai⁷⁷. Ainsi les idées néfastes du philosophe de Mistra apparaissent à Scholarios comme une menace concrète, certains élèves de Pléthon pouvant faire des émules et rallier à leurs thèses toute une partie de la population orthodoxe.

L'autodafé des Lois

Dès les années 1440, Scholarios avait donc déjà une connaissance assez précise, peut-être par ouï-dire, des résurgences du néopaganisme et du contenu des *Lois*. Mais ce n'est qu'après la chute de Constantinople qu'il a enfin l'occasion de découvrir l'ouvrage dans ses moindres détails et de se faire une opinion sur son degré de dangerosité. Il décide finalement de brûler l'œuvre maîtresse de Pléthon, en n'en conservant que la table des matières et quelques passages probants quant au polythéisme de son auteur, comme les hymnes aux dieux paiens. Ces faits sont bien connus et attestés par plusieurs sources, parmi lesquelles figurent deux lettres de Scholarios lui-même⁷⁸ et un texte anonyme d'un disciple de Pléthon qui se

71. Voir *ibid.*, p. 478-479 et 482. S. Vryonis insiste sur le fait que Juvénal a pu impunément, pendant une vingtaine d'années, répandre à travers tout le monde orthodoxe et jusqu'en Italie du Sud ses idées répréhensibles et propager ainsi le paganisme, sans être outre mesure inquiété : voir VRYONIS, « *Freedom of expression* », p. 264-267.

72. Voir PLP, n° 24133.

73. Voir SCHOLARIOS, *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*, IV, p. 483.

74. Voir notamment les injonctions de Scholarios aux autorités civiles à la fin de sa lettre : voir *ibid.*, p. 488³⁷⁻⁴⁸⁹¹⁶.

75. Voir *ibid.*, p. 476³¹⁻⁴⁷⁷² : ἐν γὰρ ἐκείνοις τοῖς γράμμασι συνίστησι, τῶν συναποστατῶν καὶ φίλων τινὲ γράφων, ἄλλους ἐν Πελοποννήσῳ καὶ Αἰνῷ καὶ πολλοῦ τῆς ἐκείνου γενομένου φατρίας καὶ τῆς αὐτῆς αὐτῷ χρηματίσαντας ὑπολήψεως.

76. *Ibid.*, p. 479²⁰ : τοσοῦτον ἀφρονέστερος τῶν διδασκάντων γενόμενος.

77. Voir *ibid.*, p. 479²²⁻²³ : ἀμιστίας εὐσταλεῖς, ὥς αὐτοὶ φαίνονται. Voir *supra* note 54. Voir aussi MASAI, *Pléthon et le platonisme*, p. 304 ; VRYONIS, « *Freedom of expression* », p. 265-266 ; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 315-316 ; KONSTANTÉLOS, *Μαθητής*, p. 240.

78. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à la princesse du Péloponnèse sur le Traité des lois de Gémistos Pléthon*, IV, p. 151-155 et p. vii-viii ; voir aussi ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 305. SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Gémistos Pléthon et contre le polythéisme païen*, IV, p. 155-172 et p. viii-ix ; voir aussi ZÉSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 305-306.

lamente sur la perte du manuscrit des *Lois*⁷⁹. Mais la discussion concernant la date de cet événement n'est pas tranchée⁸⁰, et c'est principalement cette question qui va être examinée : quand et dans quel contexte Scholarios a-t-il procédé à l'autodafé des *Lois* ? Agissait-il nécessairement en tant que patriarche en accomplissant un tel acte ?

Il faut tout d'abord déterminer le moment où Scholarios entre en possession de l'ouvrage. Plusieurs sources indiquent que le seul manuscrit autographe de l'œuvre de Pléthon avait été remis aux despotes de Morée, Dèmétrios et son épouse Théodora Asanina⁸¹, peu après la mort de l'auteur, survenue le 26 juin 1452⁸² : tant Georges de Trébizonde⁸³ que le texte anonyme édité par C. Alexandre⁸⁴ et Scholarios lui-même⁸⁵ confirment que le manuscrit était entre leurs mains, sous bonne garde. Le récit de Scholarios concernant les circons-

Scholarios fait aussi allusion à l'autodafé des *Lois* dans SCHOLARIOS, *Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes*, IV, p. 172-189, ici p. 180-181.

79. Voir *Plainte d'un anonyme*, p. 408-411. Selon D. Zakythinos, l'auteur de ce texte serait un élève de Pléthon, Dèmétrios Raoul Kabakès, avec lequel Scholarios avait été en relation épistolaire avant la chute de Constantinople (voir SCHOLARIOS, *Lettre 30, À Dèmétrios Raoul Kabakès*, IV, p. 457-458) : voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II, p. 375. Sur ce personnage, voir PLP, n° 10016.

80. Selon C. Alexandre, l'autodafé aurait eu lieu en 1460, à l'époque de la conquête du Péloponnèse par les Turcs et de la venue du despote Dèmétrios à Constantinople, alors que Scholarios aurait été encore patriarche (voir PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XLIX-L). M. Jugie a infirmé cette thèse sur la base d'un passage de la *Lettre à l'exarque Joseph* de Scholarios, reportant l'événement à l'époque du premier patriarcat de Scholarios, soit entre 1454 et 1456 (voir SCHOLARIOS, IV, p. VIII-IX). Puis D. Zakythinos est revenu à la thèse de C. Alexandre (voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II, p. 366-367). Tous les historiens qui ont ensuite abordé en détail ce problème optent aussi pour les années 1460 : il en est ainsi de C. Astruc (voir KAMARIOTIS, *Contre Pléthon*, p. 260-262), de F. Masai (MASAI, *Pléthon et le platonisme*, p. 393) et de C. M. Woodhouse (WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 359-361). Plus récemment, C. Livanos (LIVANOS, *Greek tradition*, p. 80) et J. Monfasani (MONFASANI, *Pletho's date of death*, p. 462-463) ont émis l'hypothèse que Scholarios ait agi en tant que simple moine dans les années 1460.

81. Sur Théodora Asanina, voir PLP, n° 1530 et n° 91379.

82. Voir *supra* note 44.

83. Voir GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo*, éd. I. PENTIUS DE LEUCO, Venise 1523. Je n'ai pas pu consulter cet ouvrage, mais C. Alexandre en cite un passage sans en donner la référence exacte : « nam librum quem de his rebus composuit... ne publice legeretur et multis officeret, a Peloponnesi principe Demetrio, sicut fertur, ereptus celatusque est » (cité par C. Alexandre dans PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XLII-XLIII, note 3).

84. Voir *Plainte d'un anonyme*, p. 410 : ἃ συνέβησαν κατὰ προδοσίαν εἰς τὴν ἐμὴν βίβλον καὶ συγγραφὴν παρὰ τοῦ δεισιδαίμονος ἀνδρὸς μετὰ τῆς γυναικωνίτιδος ἐκείνης πρὸς τὸν διπλοῦν καὶ κακοήθη καὶ ἀμαθὴ ἀνθρώπων. L'auteur donne ici la parole à Pléthon comme s'il était vivant.

85. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 157²⁸⁻³⁰ : ἦν μὲν τὸ βιβλίον τοῦ Γεμιστοῦ τεθνεώτος παρὰ τοῖς ἄρχουσι τῆς Πελοποννήσου (διτῶν δὲ ὄντων, τοὺς εὐσεβεστέρους τε καὶ μείζους φημί). La précision qu'apporte Scholarios dans la parenthèse est difficile à interpréter. L'auteur ajoute qu'il parle ici des deux principaux chefs du Péloponnèse, mais aussi des deux plus pieux : faut-il comprendre les deux despotes, Dèmétrios et Thomas, ou faut-il voir là une attaque contre l'unionisme de Thomas et conclure qu'il s'agit de Dèmétrios et de son épouse ? M. Jugie penche pour la seconde solution : voir SCHOLARIOS, IV, p. IX.

tances dans lesquelles le livre lui est finalement apporté vaut d'être examiné de près. Dans la *Lettre à l'exarque Joseph*, il explique : « Mais puisqu'il fallait que tout soit révélé avec le temps, comme le livre du défunt Gémistos était chez les archontes du Péloponnèse (mais ils étaient deux, je parle des plus pieux et plus grands), et qu'ils ne pouvaient pas ignorer l'absurdité de ce qui y était écrit, ils voulaient immédiatement nous l'envoyer et ne jugeaient pas bon de le donner à ceux, nombreux, qui réclamaient de le copier ; mais, alors qu'ils en avaient été empêchés par les circonstances, c'est sous l'effet des mêmes circonstances et contre toute attente qu'eux-mêmes étaient arrivés en nous l'apportant, et ils nous infligèrent un double chagrin, le premier à propos d'eux-mêmes, qui avaient eu leur part du malheur commun à cause de ce que d'autres avaient accompli en prenant une décision trop précipitamment ; le second, à propos du livre. Dès qu'il fut ouvert en effet, ne nous parut-il pas plus insupportable qu'une calamité ? »⁸⁶.

La phrase comporte des notations temporelles assez difficiles à interpréter. À cause d'un événement indéterminé, les despotes n'ont pas pu, dans un premier temps, faire parvenir le manuscrit de Pléthon à Scholarios ; cependant ils ont trouvé peu après une occasion inattendue pour le lui remettre. Selon moi, l'événement en question n'est autre que la chute de Constantinople. Scholarios évoque en effet la prise de la ville, lorsqu'il affirme que les despotes « ont eu leur part du malheur commun » (ἀπονάμενοις τῆς κοινῆς συμφορᾶς). Si cette formule peut sembler obscure, elle a en réalité un sens très précis dans la langue de Scholarios : l'auteur utilise à plusieurs reprises l'expression « le(s) malheur(s) commun(s) » (ἡ κοινὴ συμφορὰ ou αἱ κοιναὶ συμφοραὶ) pour désigner spécifiquement la douleur que chacun a éprouvée au moment de la chute de Constantinople⁸⁷. On trouve d'ailleurs sous la plume de Scholarios deux occurrences dans lesquelles il s'applique à lui-même presque la même expression que celle qu'il emploie ici à propos des despotes⁸⁸. C'est donc bien à la période de 1453 qu'il fait allusion, impliquant que les despotes ont souffert de la même infortune que les habitants de Constantinople.

86. *Ibid.*, p. 157²⁷⁻³⁶ : ἐπεὶ δὲ ἔδει πάντα φανεροῦσθαι τῷ χρόνῳ, καὶ ἦν μὲν τὸ βιβλίον τοῦ Γεμιστοῦ τεθνεώτος παρὰ τοῖς ἄρχουσι τῆς Πελοποννήσου (διτῶν δὲ ὄντων, τοὺς εὐσεβεστέρους τε καὶ μείζους φημί), οὐκ εἶχον δὲ ἀγνοεῖν τῶν ἐν αὐτῷ γεγραμμένων τὴν ἀτοπίαν, ἐβούλοντο μὲν αὐτίκα πέμπειν ἡμῖν, καὶ πολλοῖς ἀπαιτοῦσιν ἐκγράφειν οὐκ ἤξιον διδόναι· ὑπὸ δὲ τῶν καιρῶν τοῦτ' ἐκλυθέντες, ὑπὸ τῶν αὐτῶν αὐτοὶ καὶ παρ' ἐλαπίδας ἡμῖν ἦκον φέροντες, καὶ διπλοῦν ἡμῖν ἠνεγκαν πένθος, τὸ μὲν ἐπ' αὐτοῖς, ἀπονάμενοις τῆς κοινῆς συμφορᾶς, ἐξ ὧν ἄλλοι προπετέστερον βουλευσάμενοι κατεπράξαντο· τὸ δ' ἐὰν τῷ βιβλίῳ. Εὐθύς γὰρ ἀναπτυχθέν, τίνας ἡμῖν οὐκ ἀηδέστερον ἔδοξε συναντήματος ;

87. Voir en particulier SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272³⁰⁻³¹ ; SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 284¹⁷. À plusieurs reprises, Scholarios emploie cette expression dans un sens temporel, pour signifier que quelque chose s'est produit avant ou après la chute de Constantinople : voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 288⁹ (οἱ μὲν εὐτυχῶς ἀπὸ πλάγχθοντος τοῦ ζῆν μικρὸν πρὸ τῆς κοινῆς συμφορᾶς) ; SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 219⁴⁰⁻²²⁰ (οὕτε προσηνιπράσθη τῶν κοινῶν συμφορῶν ἐγὼ) ; *ibid.*, p. 211²⁶⁻²⁷ (ἐγὼ δ' ἀγράφως μὲν καὶ πολλὰ διεξήειν τοιαῦτα τοῖς μετὰ τὴν συμφορὰν πεπλησιακόσι μοι).

88. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 287⁶ (τῶν κοινῶν πτωμάτων ἀπονάμενος) ; SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 223³¹⁻³² (καὶ τῶν μὲν κοινῶν οὕτως ἀπολέλαικα συμφορῶν).

Pourtant les despotes n'ont pas été directement victimes de la conquête du 29 mai 1453, puisqu'ils se trouvaient dans le Péloponnèse. Or c'est exactement ce que dit Scholarios, de façon très elliptique : le malheur qu'ils ont subi est dû aux répercussions indirectes de la prise de la capitale, « à cause de ce que d'autres avaient accompli en prenant une décision trop précipitamment ». Certains individus auraient donc provoqué dans le Péloponnèse un autre drame lié au « malheur commun ». De quelle catastrophe moréote consécutive à la chute de Constantinople Scholarios veut-il parler ? L'information donnée ici est beaucoup trop vague pour pouvoir être interprétée à elle seule ; en revanche, le témoignage détaillé de Chalkokondylès concernant les événements de l'année 1453 dans le Péloponnèse permet d'aller beaucoup plus loin.

Chalkokondylès raconte que les archontes de Morée, en apprenant la victoire des Turcs, ont voulu s'élancer sur leurs navires pour s'enfuir vers l'Italie⁸⁹ ; mais l'offre de Mehmed II de passer traité avec eux les a rapidement tranquillisés et ils sont finalement restés sur place⁹⁰, les traités de paix étant signés peu après, au cours de l'été 1453⁹¹. Dans l'intervalle, l'écho de cette tentative de fuite avait cependant provoqué la révolte des Albanais du Péloponnèse, décrite par le même chroniqueur comme une menace réelle et très soudaine⁹². On sait par Sphrantzès que cette insurrection commença à l'automne 1453⁹³ et que Dèmètrios et Thomas obtinrent dès le mois de décembre une aide de Mehmed II, qui envoya Omar, le fils de Turachan Beg, affronter les Albanais⁹⁴. Scholarios pourrait bien se référer à ces événements, ce qui signifierait que les despotes auraient fait un voyage dans l'Empire ottoman en ces circonstances troublées⁹⁵. La révolte des Albanais a duré

89. Voir CHALKOKONDYLÈS, *Histoire*, p. 164⁵⁻⁸ : αὐτίκα γὰρ ἦξιν ἐς αὐτοὺς τὸ δεινὸν ἐνόμιζον. καὶ αἱ νῆσοι αἱ ἐν τῷ Αἰγαίῳ σχεδὸν τι ἑύμπασαι ὥρμητο ἐς φυγὴν, καὶ οἱ ἡγεμόνες τῶν Ἑλλήνων καὶ οἱ περὶ Πελοπόννησον συμφορᾷ πεπληγμένοι ὥρμητο ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Voir aussi *ibid.*, p. 169¹⁶⁻¹⁷ : ὡς οἱ ἀπὸ Πελοποννήσου ἡγεμόνες ὥρμητο μὲν φεῦγειν ἐπὶ Ἰταλίας [...]. Notons que dans la première phrase citée, Chalkokondylès emploie lui aussi le terme isolé συμφορὰ pour désigner la chute de Constantinople.

90. Voir *ibid.*, p. 169¹⁸⁻²⁰ : ὡς δὲ σφίσι σπονδὰς ὁ βασιλεὺς ἐποιήσατο, οὐκέτι διεννοοῦντο ἀπέναι.

91. Dès son retour à Edirne, à la fin de juin 1453, Mehmed II commence à recevoir des ambassadeurs et à traiter avec eux : voir KRITOBoulos, *Histoire*, p. 85.

92. Voir CHALKOKONDYLÈS, *Histoire*, p. 164⁸⁻⁹ : δι' ἃ δὴ ξυνέβη ὕστερον γενέσθαι τὴν ἀπόστασιν τῶν ἐνοικούντων αὐτὴν Ἀλβανῶν. *Ibid.*, p. 169²⁰⁻²³ : ἀλλ' ἐμμένοντες περιέπεσον ξυμφορᾷ οὐ σμικρᾷ τινι οὐδὲ ἐπιτυχούσῃ. ὡς γὰρ ἐώραν αὐτοὺς οἱ Ἀλβανοὶ παρασκευαζομένους ἀταίρειν, οὐκέτι ἤθελον πείθεσθαι, ἀλλὰ συνίσταντο μὲν πρὸς ἀλλήλους καὶ συνώμνυντο ὡς ἐπιθυσόμενοι τῇ Πελοποννήσῳ.

93. Voir SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 142¹⁶⁻¹⁹. Voir aussi *Chroniques brèves*, I, n° 34/22, p. 273. Sur ces événements, voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I, p. 247-256 ; DUCELLIER, A., Les Albanais dans les colonies vénitiennes au xv^e siècle, *Studi veneziani* 10, 1968, p. 47-64, ici p. 53-54. Sur la présence albanaise dans le Péloponnèse, voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II, p. 29-36 ; DUCELLIER, A. (dir.), *Les chemins de l'exil. bouleversements de l'Est européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen-Âge*, Paris 1992, p. 91-113.

94. Voir SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 144¹⁻⁴. Sur Turachan Beg, voir PLP, n° 29165.

95. C'était déjà une hypothèse formulée et rejetée par C. Astruc : « dans l'hypothèse de cet éditeur [M. Jugie], il faut imaginer un autre voyage – dont on ne sait rien – du despote et de la despine à Constantinople pour rendre compte de ce passage de la lettre à l'exarque, tandis que la conception d'Alexandre explique tout beaucoup plus naturellement » (KAMARIOTÈS, *Contre Pléthon*, p. 261, note 60). Mais la conception de C. Alexandre ne tient pas compte de la phrase de Scholarios que j'étudie.

jusqu'à la fin de l'année 1454 ; or, s'il n'est certes pas concevable que Dèmètrios et son épouse aient pris le risque de se rendre en territoire ottoman avant que les traités de paix aient été signés, il n'est pas impossible qu'ils l'aient fait entre l'automne 1453 et l'automne 1454. C'est à cette occasion qu'ils auraient rencontré Scholarios et lui auraient transmis le manuscrit de Pléthon⁹⁶.

Selon cette interprétation des sources, Scholarios serait donc rentré en possession des *Lois* à la fin de 1453 ou dans le courant de l'année 1454. La suite peut être reconstituée assez aisément. Scholarios envoie à la princesse de Morée une lettre qui doit dater de peu après leur rencontre : il remercie Théodora⁹⁷ et lui adresse les commentaires que lui a inspirés sa lecture du livre de Pléthon, dénonçant le contenu païen des *Lois* et ironisant sur son absurdité ; il conclut en l'enjoignant de brûler elle-même l'ouvrage, qu'il lui renvoie en même temps que sa lettre⁹⁸. On s'est beaucoup interrogé sur les raisons qui poussent Scholarios à restituer le manuscrit à l'épouse du despote en lui recommandant de le faire disparaître : cette attitude se justifie pourtant si l'on se place dans l'hypothèse où Scholarios n'est pas encore patriarche, soit à la fin de 1453⁹⁹. Selon la tradition byzantine en effet, la condamnation au feu d'un écrit hérétique devait résulter d'une décision synodale, à laquelle l'empereur était associé, compte tenu de la gravité des faits ; l'exécution de la sentence était ensuite prise en charge par l'Église, sous l'autorité du patriarche¹⁰⁰. En renvoyant le livre de Pléthon aux despotes après avoir donné son avis, Scholarios tente peut-être de suivre une partie de la procédure, à savoir le recours à l'autorité laïque : après la mort de

96. Notons que Scholarios fait allusion au récent soulèvement des Albanais dans sa *Prière pour la délivrance du Péloponnèse* : ἀλλὰ καὶ πρὸ μικροῦ τὸ πονηρὸν τοῦτο τῶν Ἰλλυριῶν ἔθνος, ἐπανιστάμενον καθ' ἡμῶν, καὶ παντοῖα κακὰ τοῖς δούλοις σου ἐνδείξάμενον, δυνάμει ἀδοκίμως ἐπελθούσῃ ἐκόλασας (SCHOLARIOS, *Prière pour la délivrance du Péloponnèse*, IV, p. 348³³⁻³⁵). Sur ce texte, voir SCHOLARIOS, IV, p. xxii ; voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 330-331. M. Jugie proposait de dater cette œuvre de 1452, mais il avouait son incertitude quant à la date de la révolte des Albanais ; en réalité, ce texte est nécessairement postérieur à la chute de Constantinople, comme le pense aussi T. Zèsès. Il pourrait avoir été composé par Scholarios à l'occasion de la venue des despotes.

97. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à la princesse du Péloponnèse*, IV, p. 151³⁰-152¹ : μεγίστην ἔχω χάριν τῇ βασιλείᾳ σου, ὅτι διακομισθῆναι τὸ βιβλίον τοῦ Γεμιστοῦ ἦτοι Πλήθωνος ἐφρόντισας ἡμῖν.

98. Voir *ibid.*, p. 155⁶⁻⁷ : διὰ τοῦτο δεῖν ἐγνωμεν πρὸς τὴν σὴν βασιλείαν ἀναπέμπειν αὐτό, ἵνα διὰ σοῦ μᾶλλον ἀφανισθῇ πυρὶ. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 171⁹⁻¹⁰ : ἀνέπεμψα τῇ θαυμαστῇ βασιλίδι, ἐπιστείλας αὐτῇ διδόναι πυρὶ.

99. Le fait que Scholarios signe le manuscrit autographe de la *Lettre à la princesse du Péloponnèse* de son seul nom de moine pourrait constituer un indice en ce sens : Γενναδίου ταπεινοῦ : ἐπιστολὴ τῇ βασιλίσῃ περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ (SCHOLARIOS, *Lettre à la princesse du Péloponnèse*, IV, p. 151²⁸⁻²⁹).

100. Juste après avoir préconisé de brûler l'ouvrage de Pléthon, Scholarios se réfère à la tradition ecclésiastique de l'autodafé : πυρὶ δὲ προσήκον, ὡς ἂν μὴ τινας ἐκότησειεν ἀνοήτους ἢ ἀμαθεῖς σωζόμενον, καὶ ἅμα εἰθισμένον τῇ Ἐκκλησίᾳ πόρρωθεν τοιούτοις τοῖς τῶν ἀρετικῶν καὶ μάλοισι ἀποστατῶν πόνους τιμᾶν (*ibid.*, p. 155⁴⁻⁵). Des précédents avaient en effet existé, notamment au xii^e siècle, sous le patriarcat de Jean IX Agapètos, lorsqu'avaient été brûlés les écrits d'Eustrate de Nicée (voir *Regestes*, II-III, n° 1003, p. 460-461), puis au xiv^e siècle, lorsque le patriarche Jean XIV Kalékas avait fait détruire les œuvres de Barlaam (voir *Regestes*, V, n° 2211, p. 164-165).

Constantin XI, il peut considérer que celle-ci appartient au porphyrogénète Démétrios, son frère cadet¹⁰¹.

Plus tard, dans la *Lettre à l'exarque Joseph*, Scholarios revient sur cet épisode et en relate la suite : alors qu'il a effectivement renvoyé le livre de Pléthon à « l'admirable princesse », celle-ci le lui réexpédie en arguant que « c'est à [lui] plutôt, pour beaucoup de raisons, que revenait d'exécuter la peine contre les écrits des apostats »¹⁰². Cette formule indique selon toute probabilité que Scholarios est désormais officiellement patriarche, et que les despotes se déchargent sur lui de l'exécution du jugement. Il n'est pas possible de déterminer la date à partir de laquelle le manuscrit est à nouveau entre les mains de Scholarios, de même qu'il est difficile aussi de fixer le moment précis où a eu lieu l'autodafé. Cependant le laps de temps en question ne peut excéder la période 1454-1456, car Scholarios est encore patriarche lorsqu'il procède à cet acte symbolique : outre le fait qu'il n'aurait pas été fondé à exécuter sa propre sentence s'il n'avait été le chef de l'Église, plusieurs autres éléments plaident en ce sens.

En premier lieu, la *Plainte d'un anonyme* fait une allusion aux modalités selon lesquelles a été prise la décision de brûler le livre : l'auteur emploie le terme technique de « vote » (ψηφον)¹⁰³ – peut-être une allusion à un vote du synode – et semble reconnaître implicitement la validité du jugement, dans la mesure où il ne le conteste jamais sur la forme mais toujours sur le fond, expliquant que le livre de Pléthon est une somme de sagesse qui n'aurait jamais dû être soustraite aux savants. Il tente aussi de mettre en cause à plusieurs reprises le responsable de cette destruction en le dénigrant et en présentant son acte comme motivé par une jalousie personnelle et par une hostilité très ancienne envers Pléthon¹⁰⁴. Or Scholarios, connaissant ce reproche qui lui était fait, récuse tout abus de pouvoir et se défend d'agir par animosité personnelle à l'égard de Pléthon¹⁰⁵.

Par ailleurs, dans les écrits mêmes où Scholarios évoque l'autodafé du manuscrit de Pléthon, certains indices peuvent aussi laisser penser qu'il agit en tant que patriarche. Ainsi la *Lettre à l'exarque Joseph* se termine par la description de la procédure suivie par Scholarios pour brûler le manuscrit et pour en faire disparaître toutes les copies existantes¹⁰⁶. Comme l'avait déjà remarqué C. Alexandre, « tous ces détails, tirés de la lettre de Gennadius, ne sont pas sous sa plume un

simple récit, mais bien un compte rendu de sa conduite ; et la preuve que cette lettre est un acte officiel et, sous l'adresse de Joseph l'Exarque, une véritable circulaire, un mandement pastoral destiné à la plus grande publicité, c'est le dispositif qu'il y ajoute. C'est bien là le langage de l'autorité épiscopale, et il faut en conclure que Gennadius écrivit cette lettre étant encore patriarche. À quel titre, en effet, après son abdication, aurait-il prononcé ces anathèmes ? »¹⁰⁷. La remarque de C. Alexandre sur le style de ce passage, qui se rapproche nettement de celui d'un acte officiel, est tout à fait fondée¹⁰⁸. Il est cependant impossible que l'ensemble de la *Lettre à l'exarque Joseph* ait été rédigé durant le patriarcat de Scholarios, puisqu'il atteste qu'il l'a écrite depuis le Mont Ménécée, à côté de Serrès, bien après sa démission : Scholarios a en effet quitté le siège patriarcal au début de 1456, mais il s'est d'abord rendu dans un monastère de l'Athos avant d'arriver au monastère du Prodrome, près de Serrès, peut-être en 1457 ou même en 1458¹⁰⁹.

Certains termes de la *Lettre à l'exarque Joseph* permettent cependant de supposer que Scholarios relate des événements qui ont eu lieu pendant son patriarcat. Remarquons tout d'abord qu'une formule utilisée par Scholarios dans le corps de son argumentation laisse peu de doute sur la fonction qu'il occupe lorsqu'il brûle les *Lois*. Il se désigne lui-même par ces mots : « nous qui présidons au discours vrai et divin »¹¹⁰ ; or cette expression renvoie certainement à la « présidence » (προστασία) de Scholarios, c'est-à-dire au fait qu'il est à la tête de l'Église¹¹¹. Par ailleurs, plusieurs termes qu'il emploie appartiennent au vocabulaire judiciaire, tels « jugement » (κρίσις)¹¹² et « peine » (ποινή)¹¹³. Dans son autre traité contre le polythéisme, *Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes*, Scholarios mentionne même la « réfutation publique » qu'il a faite des *Lois* et l'associe directement à la « peine » qui consistait en l'autodafé¹¹⁴. Je me range donc sans réserve à l'opinion de C. Alexandre, suivie plus récemment par C. M. Woodhouse¹¹⁵, quant au fait que Scholarios était bien patriarche lorsqu'il a fait brûler le manuscrit de Pléthon.

107. PLÉTHON, *Traité des lois*, p. XLVIII.

108. Voir en particulier SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 172³⁻¹⁰ : Scholarios ordonne au nom de Dieu (παρακελευόμεθα πᾶσιν ὡς ἀπὸ Θεοῦ) que soient brûlées toutes les copies du manuscrit des *Lois* et menace d'excommunication les éventuels contrevenants.

109. La première œuvre que Scholarios rédige au monastère du Prodrome est *Sur le Premier service de Dieu*, datée de 1458 : voir SCHOLARIOS, *Sur le Premier service de Dieu*, IV, p. 236-264.

110. SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 166¹⁴ : ἡμεῖς γὰρ οἱ τὸν ἀληθῆ καὶ θεῖον προϊστάμενοι λόγον.

111. Voir *supra* chapitre II.4, note 33.

112. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 172².

113. Voir *ibid.*, p. 171¹¹ et 171³⁶.

114. Voir SCHOLARIOS, *Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes*, IV, p. 180³⁰-181¹ : ἡμεῖς, τῆς ἀρίστης ἐκείνου νομοθεσίας (οὕτω γὰρ ἐπέγραφε τὸ βιβλίον) οἰκείας χερσὶ γεγραμμένον, δημοσίαν τὴν τε ἀντιλογίαν ἐποησάμεθα καὶ τὴν ποινήν, πυρὶ παραδόντες.

115. Voir WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 361 : « Gennadios was evidently patriarch when he issued the order of destruction on pain of excommunication ».

101. Est-ce ainsi qu'il faut comprendre les encouragements prodigués par Scholarios à Théodora pour qu'elle « reçoive la récompense de sa piété » : [...] καὶ σὺ τὸν ἐκ τῆς τοιαύτης εὐσεβείας λάβῃς μισθόν, ἡμῶν ἐπὶ τοῦτο προτρεψομένων (SCHOLARIOS, *Lettre à la princesse du Péloponnèse*, IV, p. 157²⁸) ? Quoi qu'il en soit, une telle initiative s'expliquerait mieux dans la période encore incertaine de la fin de l'année 1453 : par la suite, Scholarios aura l'occasion de comprendre que la seule autorité civile qui subsiste est celle du sultan.

102. SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 171¹⁵⁻¹⁶ : ἡ δὲ αὖ πρὸς ἡμᾶς ἀναπέμψασα, ἡμῖν ἔφη μᾶλλον πολλαχόθεν προσήκειν τὴν εἰς τὰς τῶν ἀποστατῶν συγγραφὰς ποινήν καταργᾶσθαι.

103. Voir *Plainte d'un anonyme*, p. 409 : τοιαύτην γὰρ περὶ τούτου ἔλαχε ψηφον ὁ φθορεὺς καὶ βάσκανος καὶ δημώδης ἐκείνος ἀνὴρ.

104. Voir *ibid.*, p. 409 : εἰ δὲ φθονερός τις καὶ ἀπαίδευτος ἄνθρωπος ἔφθειρε τὸ σὸν ἔργον [...].

105. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 156³²-157³ : βασκανία διαβάλλειν ἡμᾶς ἐσυκοφάντουν τὸν ἄνθρωπον. [...] Τίς δ' ἂν καὶ πρόφασις τοῦ πάθους ἦν ἡμῖν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ;

106. Voir *ibid.*, p. 171¹²-172¹⁴.

Il existe du reste une source plus probante sur ce point, négligée par la plupart des historiens. Dans un manuscrit de la bibliothèque du patriarcat de Jérusalem¹¹⁶, figure la note suivante : « la lettre de Gennadios de Constantinople aux Péloponnésiens contre le polythéisme de Gémistos a été lue alors que Manuel Ralès était despote ; la signature se présentait ainsi : 'Gennadios l'humble moine et patriarche de Constantinople par la miséricorde de Dieu' »¹¹⁷. Le manuscrit ne contient pas le texte mentionné, seule cette note a été recopiée. Mais à elle seule, elle permet d'attester l'existence d'une lettre encyclique signée du patriarche : on a bien affaire ici à la signature caractéristique de Scholarios, avec l'absence de l'adjectif « œcuménique »¹¹⁸. Plus intéressant encore, cette lettre a été lue publiquement aux fidèles au-delà du diocèse de Constantinople, dans la région même où la condamnation de Pléthon devait susciter de vives réactions. L'« acte officiel et mandement pastoral » évoqué par C. Alexandre a donc existé, et c'est bien le patriarche Gennadios II qui en était l'auteur¹¹⁹.

Le contenu de cette encyclique « contre le polythéisme de Gémistos »¹²⁰ se rapprochait apparemment beaucoup de celui de la *Lettre à l'exarque Joseph*, comme en témoigne le titre grec de cette dernière, « Au sujet du livre de Gémistos et contre le polythéisme hellénique »¹²¹ : il serait donc tentant de supposer que la *Lettre à l'exarque Joseph* puisse reprendre en partie cette lettre patriarcale, rédigée par Scholarios entre 1454 et 1456. Si l'autodafé a bien été organisé alors que Scholarios était encore patriarche, il pourrait avoir eu lieu peu avant son départ du patriarcat, ce qui expliquerait que Joseph l'exarque, moine à Thessalonique, n'ait pas eu connaissance de l'épilogue de l'affaire. Scholarios lui aurait alors écrit en lui recopiant un passage de l'encyclique officielle qu'il avait rédigée pour l'événement. Cette hypothèse rendrait compte de la juxtaposition de plusieurs styles très différents au sein du même écrit, remarquée par tous ceux qui ont examiné la *Lettre à l'exarque Joseph*¹²².

116. Il s'agit d'un manuscrit de la fin du xvii^e siècle ou du début du xviii^e siècle de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, le *Hierosolymitanus Sancti Sepulcri* 276, fol. 153^r (voir PAPADOPOULOS-KÉRAMÉUS, A., *Ἱεροσολυμιτική βιβλιοθήκη*, I, Saint-Petersbourg 1891, p. 346). Ce manuscrit, comme beaucoup d'autres du même fonds, a été réalisé à l'initiative du patriarche Dosithée de Jérusalem à partir de manuscrits plus anciens (voir *ibid.*, p. 333) : les informations qu'il donne sont donc dignes d'intérêt.

117. *Ibid.*, p. 346 : ἀνεγνώσθη Γενναδίου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς Πελοποννησίους κατὰ τῆς πολυθείας τοῦ Γεμιστοῦ, ὄντος δεσπότης Μανουὴλ [sic] 'Ράλη· ἡ ὑπογραφή δὲ εἶχεν οὕτως· 'ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Γεννάδιος καὶ ἐλέω θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως'.

118. Voir *supra* chapitre II.4.

119. D. Zakythinos et S. Fassoulakis, qui mentionnent cette note, n'arrivent pas à la même conclusion : voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II, p. 366-367, en particulier p. 366, note 1 ; FASSOULAKIS, S., *The Byzantine family of Raoul-Ral(l)es*, Athènes 1973, p. 76-77 (notice biographique n° 63 consacrée à Manouel Raoul ou Ral(l)es Oises). À cause de la mention de Manuel Ralès, qui s'identifie avec Manuel Raoul Oisès, les deux auteurs estiment que la lettre évoquée dans la note doit correspondre à la *Lettre II*, À Manuel Raoul Oisès, dans laquelle Scholarios raconte l'affaire de Juvénal (voir *supra* p. 182-183). Mais cette *Lettre II* ne concerne pas directement Pléthon, et, de plus, elle n'a pas été écrite à l'époque où Scholarios était patriarche.

120. Voir *supra* note 117 : κατὰ τῆς πολυθείας τοῦ Γεμιστοῦ.

121. SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 155¹⁹⁻²⁰ : περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθείας.

122. Tout lecteur de la *Lettre à l'exarque Joseph* peut constater qu'il s'agit d'un morceau composite, dans lequel se superposent des remarques personnelles de Scholarios destinées à son correspondant, un réquisitoire adressé directement à Pléthon lui-même, et le dispositif final de l'autodafé.

Il est probable que Scholarios a retardé le plus possible l'accomplissement de sa tâche : en témoigne indirectement le fait que Matthieu Kamariotès, qui rédige en 1455 un traité contre l'un des chapitres des *Lois*, *Sur le destin*, réclame que le reste de l'ouvrage soit brûlé, pour qu'il n'ait pas à le réfuter¹²³ ; si cet ancien élève de Scholarios, établi lui aussi à Thessalonique, était bien informé, il faudrait en conclure que l'autodafé n'a pas eu lieu avant la fin de l'année 1455. Scholarios était peut-être embarrassé à l'idée de prendre une telle mesure : il fait état de ses scrupules, réels ou feints, avant de se décider à brûler le traité de Pléthon¹²⁴. Malgré le jugement dédaigneux qu'il porte sur les *Lois*, il a conscience d'avoir affaire à l'œuvre de l'un des plus grands intellectuels byzantins, ce qui explique sans doute en partie ses hésitations.

Alors qu'il fait preuve d'une étonnante indulgence envers les anciens unio-nistes, réintégrés sans difficulté dans l'Église, Scholarios se montre intransigeant à propos du second conflit hérité des années 1440. Il se révèle foncièrement hostile aux théories de Pléthon, au point de passer soit pour un obscurantiste, ennemi de la culture, soit pour un homme obsédé par une jalousie personnelle envers un lettré plus brillant que lui. Il reste que le reproche essentiel que Scholarios fait à Pléthon depuis les années 1440 est fondé : le philosophe de Mistra nourrit vraiment le projet de revivifier le polythéisme antique, et, par l'intermédiaire de ses disciples, certaines de ses idées se diffusent peu à peu dans la population. En tant que patriarche, Scholarios se considère comme le protecteur de l'orthodoxie contre toutes les formes d'impiété qui lui portent atteinte, en particulier le néopaganisme de Pléthon ; l'une des tâches qu'il se donne en prenant la tête de l'Église consiste donc à tenter d'éradiquer l'influence du théoricien néopaien, notamment dans le Péloponnèse. Scholarios agit en cette circonstance à la manière des anciens patriarches : il livre l'ouvrage au feu et accompagne cette mesure de tout un dispositif destiné à réduire définitivement l'hérésie. La disparition du texte intégral des *Lois* jusqu'à aujourd'hui illustre sans doute l'efficacité de ses méthodes.

Quel bilan dresser de l'action de Scholarios à la tête de l'Église orthodoxe restaurée ? Quelques orientations principales se dessinent clairement, même si les sources, très parcellaires, ne permettent pas d'analyser de façon homogène tous les pans de son activité. Scholarios est guidé par deux principes directeurs complémentaires : il cherche d'une part à s'adapter aussi vite que possible aux nouvelles conditions d'existence de l'Église sous l'autorité des Ottomans ; il se donne d'autre part pour priorité la survie de la communauté orthodoxe. Ces deux règles le conduisent à accepter beaucoup d'écarts, à l'exception d'un seul : l'abandon par les fidèles de la foi de leurs pères. Dans cette perspective, Scholarios déploie tous ses efforts pour contrer le mouvement de conversion à l'islam des populations orthodoxes, mais aussi pour éviter que le scepticisme ou le retour au paganisme ne gagnent les chrétiens. En dehors de ces limites imprescriptibles, le patriarche se montre très conciliant, en premier lieu avec le vainqueur : il reconnaît le sultan comme son souverain et engage chacun à faire de même, trop heu-

123. Voir C. Astruc dans KAMARIOTÈS, *Contre Pléthon*, p. 260.

124. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à l'exarque Joseph*, IV, p. 159¹⁸-160³ et p. 171³⁻⁷.

reux de conserver une part d'autonomie religieuse; quant aux déviances qui se manifestent au sein de l'Église ou des communautés orthodoxes, Scholarios choisit de les tolérer momentanément, pour ne pas décourager les bonnes volontés par des exigences hors de propos. C'est ainsi qu'il met en place une politique d'économie, qui s'applique tant aux fidèles qu'aux clercs, et qui consiste en un relâchement perceptible des règles religieuses: les canons sont désormais appliqués plutôt dans leur esprit que dans leur lettre, et nombre d'irrégularités sont autorisées de fait par le patriarche.

Aux yeux de Scholarios, ces mesures d'exception sont imposées par les circonstances, mais elles ne se révèlent ni efficaces, ni consensuelles: il est probable que l'islamisation a beaucoup progressé juste après la chute de Constantinople, malgré les prescriptions d'un patriarche largement impuissant; d'autre part, la désorganisation interne de l'Église et la corruption du clergé n'ont pu être combattues, devenant rapidement un mal endémique. Non seulement la politique religieuse de Scholarios ne porte donc pas ses fruits, ce qui n'a rien d'étonnant dans un contexte aussi troublé, mais elle est de plus contestée de l'intérieur par des ecclésiastiques partisans d'une plus grande rigueur. L'affrontement entre tenants de l'économie et défenseurs de l'acribie revêt une certaine violence, dont témoigne aussi la dureté des termes employés par Scholarios. Si le choix de l'indulgence apparaît rétrospectivement à de nombreux historiens comme évident, et s'ils font l'éloge de la lucidité de Scholarios, cette position est jugée par beaucoup de ses contemporains comme parfaitement scandaleuse.

Chapitre IV

UN ÉCHEC PERSONNEL

Durant les deux années de son patriarcat, Scholarios a tenté d'imprimer sa marque à l'Église orthodoxe refondée. Fort d'une idée précise de ce que l'institution devait devenir, dans les nouvelles conditions qui étaient désormais les siennes au sein de l'Empire ottoman, il a essayé de réaliser en acte son idéal: placer les populations orthodoxes sous l'autorité d'un guide unique, le patriarche. Pour contrer les tendances centrifuges qui menaçaient la cohésion des chrétiens, Scholarios s'est résolu à imposer sa politique de façon volontariste, usant sans hésitation des quelques pouvoirs dont il disposait en tant que patriarche, nommant selon sa seule volonté ceux qui l'entouraient au patriarcat et allant jusqu'à prendre des décisions canoniques novatrices, malgré les réticences de certains autres responsables ecclésiastiques. Par cette attitude offensive, il s'est fait des ennemis, dans la mesure où certains dans son entourage n'étaient pas prêts à accepter l'argument de l'économie qu'il invoquait. Ces divisions internes au sein de l'Église n'ont pas été sans conséquences pour la carrière de Scholarios, car le patriarcat restauré était, plus encore qu'auparavant, un lieu où pouvaient s'exercer les ambitions et les rivalités des Grecs les plus puissants, parmi ceux qui étaient restés sur place après la chute de Constantinople.

Scholarios avait été porté au patriarcat par certains conseillers grecs du sultan. Mais de nouveaux venus gravitent bientôt dans les mêmes sphères et tentent d'intriguer contre lui, de manière à gagner quelque influence. Il est possible de reconstituer assez précisément la suite d'événements qui aboutit au départ du patriarche au bout de deux années, et les conditions mêmes dans lesquelles il abandonne ses fonctions sont tout à fait éclairantes: loin d'avoir quitté paisiblement le trône par désir de retourner à la vie monacale, Scholarios a été l'objet de cabales qui l'ont amené à se retirer précocement. C'est dans cette perspective qu'il faut reconsidérer le problème délicat des «retours forcés» de Scholarios à Istanbul: il est à peu près exclu qu'il s'agisse d'un deuxième et d'un troisième patriarcat, comme de nombreux historiens l'ont longtemps affirmé, mais la cause de ces deux retours reste difficile à élucider. Au-delà du seul personnage de Scholarios, l'examen détaillé des luttes de pouvoir qui déstabilisent le patriarcat restauré pendant ses trente premières années, de 1454 à 1484, permet à la fois d'identifier les adversaires de Scholarios et de proposer une explication globale de ces affrontements entre clans rivaux: contrairement à ce qui est généralement avancé, la querelle concernant l'Union, qui constituait le principal clivage entre ecclésiastiques avant la chute de Constantinople, continue à diviser les individus dans les premiers temps de la domination ottomane.

1. LA FIN DU PATRIARCAT DE SCHOLARIOS

Scholarios envisage très tôt d'abandonner ses fonctions : dès l'automne 1454, il parle de démissionner, invoquant son désir de retrouver la quiétude de la vie monacale. Il est pourtant peu probable que telle ait été la seule motivation de son départ, qui n'a finalement eu lieu que plus tard : les lettres d'Agallianos et les écrits de Scholarios, notamment la *Lettre sur la prise de Constantinople* et la *Lettre pastorale sur sa démission*, font état de conflits aigus au sein de l'Église, et la démission de Scholarios doit bien sûr être replacée dans ce contexte houleux. Qu'il ait été ou non parfaitement sincère, son choix n'engage certes pas que lui : l'institution ecclésiastique est encore très fragile en 1455-1456, et les rapports qui lient le patriarche au sultan et aux archontes grecs de la cour ottomane procèdent d'un équilibre délicat. Dans ces circonstances, la crise que provoque le retrait de Scholarios nécessite un règlement négocié entre les divers acteurs concernés.

a. UNE DÉMISSION VOLONTAIRE OU UNE ÉVICTION PROGRAMMÉE ?

L'activité de Scholarios à la tête du patriarcat de Constantinople, telle qu'elle a été décrite dans le chapitre précédent, s'étend sur une période de deux années environ, depuis janvier 1454 ou même légèrement avant, jusqu'au printemps 1456. Le *terminus ante quem* de son départ du patriarcat est fourni par une note marginale d'un manuscrit du monastère de Vatopédi, qui atteste que Scholarios se trouvait sur place le 12 mai 1456, une veille de Pentecôte, en tant que simple moine et « ex-patriarche »¹. Compte tenu du temps minimal nécessaire pour atteindre le Mont Athos à cette époque, il est certain que Scholarios a cessé de diriger l'Église au plus tard dans le courant du mois d'avril 1456. Mais ces deux courtes années ont elles-mêmes été émaillées d'incidents suffisamment graves pour que Scholarios ait cherché à démissionner bien plus tôt.

Les difficultés de Scholarios au patriarcat

Dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, qui date de l'automne 1454, Scholarios présente déjà un bilan très négatif de sa position au patriarcat, à tel point qu'il souhaite partir, selon ses propres allégations. La raison décisive qu'il invoque pour se démettre de ses fonctions tient à l'inutilité qui, selon lui, caractérise son action ; pire même, il prétend qu'en restant patriarche, il fait du tort à ses compatriotes². La *Lettre pastorale sur sa démission*, datée d'octobre 1454,

1. KADAS, S., *Tà σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς μεγίστης μονῆς Βατοπαιδίου*, Karyes 2000, p. 222, n° 1223 ; sur le feuillet 307^v figure la notation suivante : ἐν τῷ ς' 788 δ' ἰνδ. δ' μηνὶ μαίω ιβ' [1456] ἡλθ(εν) ὁ παναγιώτ(α)τ(ος) ἡμ(ῶν) δεσπότης καὶ πρῶ(ην) π(α)τριάρχης κύρ Γεννάδι(ος) ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἱερᾷ καὶ θεῇ μονῇ τοῦ Βατοπεδίου ἡμέρ(α) σαββάτῳ, ἐν ἑσπέρα τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς. Le 12 mai 6964, indiction 4, correspond au 12 mai 1456.

2. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228²⁸⁻²⁹ : τὸ δὲ μήτ' ὠφελεῖν ἔχειν καὶ συγκαταβάλλεσθαι κινδυνεύειν αἰωνίως ἀποτρεπόμεθα. *Ibid.*, p. 229³⁰⁻³² : εἰ δὲ ἰδιοπραγμονοῦντες μὲν οὐδὲν αὐτοὺς ὠφελήσομεν, πομαίνοντες δὲ καὶ πολλὰ γε αὐτοῖς συγκατεβλαπτόμεθα. *Ibid.*, p. 230³⁷⁻³⁸ : τί γὰρ ἡμεῖς ἐγενόμεθα τῷ βίῳ

reprend exactement les mêmes idées en les explicitant quelque peu : à nouveau Scholarios affirme qu'il n'est d'aucune utilité pour les orthodoxes³, et qu'une telle situation, si elle devait se prolonger, pourrait leur être nuisible⁴. Il développe cette idée à l'aide d'une citation de Paul, qu'il ne donne pas littéralement mais qu'il reprend à son compte : « obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles, car ils veillent sur vos âmes, comme devant en rendre compte, afin qu'ils le fassent avec joie et non en gémissant, ce qui vous serait dommageable »⁵. Scholarios reconnaît qu'il n'exerce pas son ministère avec joie, bien au contraire : le « dommage » qu'il risque de provoquer provient de l'amertume avec laquelle il remplit sa charge. Il présente donc les faits avec humilité, s'attribuant à lui-même la responsabilité de son échec et tirant les conséquences de son incapacité à remplir correctement sa fonction. Mais en réalité, au lieu de ses propres insuffisances, c'est bien plutôt l'absence de soumission des fidèles qu'il met en cause : il a le sentiment que ses prescriptions ne sont pas suivies par les Grecs, et cette forme de « désobéissance » lui est insupportable⁶. L'affront que constitue cet irrespect, doublé d'un manque total de reconnaissance de la part de ses coreligionnaires pour la peine qu'il prend pour eux⁷, ne peut même pas être adouci par d'éventuels résultats satisfaisants obtenus à force de prêcher : Scholarios se compare sur ce point à Paul, dans la mesure où tous deux sont confrontés à cette « désobéissance des fils »⁸, mais autant Paul pouvait être encouragé par l'« avancée de sa prédication »⁹, autant Scholarios ne peut que constater l'inanité de ses efforts, qui ne produisent aucun fruit¹⁰.

τῶν ἀνθρώπων ὠφέλιμοι, ἢ ἡμῖν αὐτοῖς ; Scholarios oppose son propre manque d'utilité à l'utilité (ὠφέλεια) qui caractérise précisément l'Église un peu plus haut dans le texte, dans le paragraphe 12 de la *Lettre* : voir *supra* chapitre II.4.

3. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³⁻⁴ : οὐ συναντώσης οὖν ἡμῖν τῆς ἐλπίδος τῆς τῶν πολλῶν ὠφελείας. *Ibid.*, p. 233¹⁹⁻²⁰ : τί γὰρ ἡμεῖς ἐγενόμεθα τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὠφέλιμοι ; (voir dans la note précédente la même phrase dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 230³⁷⁻³⁸).

4. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232²⁶⁻²⁷ : ἡμεῖς μὴ βουλόμενοι ἐπιστενάζειν τῇ τῶν υἱῶν ἀπειθείᾳ ἀλυσίτελῶς αὐτοῖς καὶ ἐπιβλαβῶς. *Ibid.*, p. 233²⁰⁻²² : βλάψαντες μὲν οὖν ἐκ τῆς συνοίκου ῥαθυμίας πολλὰ καὶ τὸν οὐράνιον εὐεργέτην μυρίοις παροξύναντες ἀθετήμασιν.

5. He 13, 17 (trad. *Bible de Jérusalem*). Le texte grec est le suivant : πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπέκτετε, αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες, ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες, ἀλυσίτελες γὰρ ὑμῖν τοῦτο. Scholarios s'applique à lui-même les termes de Paul : καὶ ὁ φησὶν ὁ ἔνθεος Παῦλος, διὰ τὴν τῶν τέκνων ἀπειθειαν οὐ χαίροντες ἀλλὰ στενάζοντες τὸν ὅλον ἐνιαυτὸν διηνέγκαμεν τῇ σωτηρίᾳ τῶν δοθέντων ἐπαγρυπνοῦντες υἱῶν. Puis il cite de mémoire : ἀλυσίτελες τοῦτο τοῖς τέκνοις, ὅταν οἱ πατέρες στενάζωσιν (SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 232¹⁸⁻²³).

6. *Ibid.*, p. 232²⁶⁻²⁷ : ἡμεῖς μὴ βουλόμενοι ἐπιστενάζειν τῇ τῶν υἱῶν ἀπειθείᾳ ἀλυσίτελῶς αὐτοῖς καὶ ἐπιβλαβῶς, παυόμεθα.

7. Voir *ibid.*, p. 232²³⁻²⁵ : [...] ἄτε μὴ ἔχοντες τῇ κακῇ ἑαυτῶν συνειδήσει περὶ ὧν ἀγρυπνοῦσι τὴν ἐκ τῶν πομαίνοντων τέκνων εὐχαριστίαν.

8. *Ibid.*, p. 232²⁶ et p. 232³¹ : τῇ τῶν υἱῶν ἀπειθείᾳ. La première occurrence concerne Scholarios, la seconde s'applique à Paul.

9. *Ibid.*, p. 232³¹⁻³³ : [...] ὅμως ἀντέχειν διὰ τὴν ἐξ οὐρανῶν ὑπὲρ πάντων ἀνθρωπίνην ἐλπίδα τοῦ κηρύγματος προκοπῇ.

10. Voir *ibid.*, p. 232²⁰⁻²¹ : [...] διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν ἐν αὐτοῖς ἀξίαν τῶν ἡμετέρων πόνων καρποφορίαν.

Mais ce n'est pas en cela seulement que se manifeste le caractère néfaste de sa présence au patriarcat : il s'accuse en effet aussi d'avoir causé du tort en raison de sa « faiblesse naturelle », de telle sorte qu'il a « irrité le bienfaiteur céleste par des milliers de transgressions »¹¹. Ces « transgressions » correspondent certainement plus à un reproche qu'on lui fait qu'à l'opinion qu'il a de ses propres actes : plus tard, dans l'*Apologie personnelle* (1467), Scholarios évoque en effet avec une certaine fierté ce qu'il a fait pour le « bien commun », c'est-à-dire pour l'Église, et rappelle les « actions justes » accomplies avec l'aval de Dieu¹² ; cependant, dans sa *Lettre pastorale sur sa démission*, il ne semble même pas chercher à se défendre et prend résolument le parti de l'autocritique. Cette allusion à des irrégularités dont il se serait rendu coupable oriente la réflexion du côté de l'économie, dont on a vu à quel point elle caractérise la politique ecclésiastique de Scholarios et combien elle est difficile à justifier à cause de l'extension qu'elle prend¹³.

Cette question est évoquée fugitivement dans la *Lettre sur la prise de Constantinople* : Scholarios expose en quelques mots l'alternative dans laquelle il a été placé, lui qui était amené « soit à souiller [sa] propre âme en consentant à tous une vie à peu près contraire aux lois, soit à sembler les envoyer vers le gouffre de la perdition en essayant de les corriger »¹⁴. Le choix du patriarche devait donc se porter soit sur un relâchement généralisé en matière d'application du droit canon, soit sur l'abandon d'un grand nombre de fidèles au « gouffre de la perdition », c'est-à-dire, en l'occurrence, à la conversion à l'islam¹⁵. L'enjeu est bien le même que celui qui a déjà été analysé à propos des mariages¹⁶. L'intérêt de cette phrase réside plutôt dans la façon dont est présenté le cas de conscience de Scholarios : pourrait-on déceler dans sa décision une trace de la « faiblesse naturelle » dont il s'accuse, selon sa propre expression ? Bien au contraire ! Scholarios relève d'un côté le danger qu'il encourait lui-même pour son propre salut s'il transigeait sur les canons, puisqu'il s'exposait alors à « souiller [sa] propre âme » ; de l'autre côté, s'il essayait de faire respecter le droit ecclésiastique, il risquait de provoquer la perte spirituelle des âmes qu'il avait en charge. Sachant que Scholarios a privilégié la première solution, en acceptant de prendre la responsabilité de l'assouplissement momentané des règles religieuses et en érigeant au

11. *Ibid.*, p. 233²⁰⁻²² : βλάψαντες μὲν οὖν ἐκ τῆς συνοίκου ῥαθυμίας πολλὰ καὶ τὸν οὐράνιον εὐεργέτην μυρίοις παροξύναντες ἀθετήμασιν.

12. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 273³⁶⁻³⁸ : τὰ γὰρ εἰς τὸ κοινὸν ἡμῶν πεπραγμένα μετὰ τῆς σῆς ὁδηγίας δικαιώματα μᾶλλον ἡμῶν εἰσὶ καὶ τῆς σῆς χάριτος δῶρα καὶ ψήφοι τοῦ σοῦ φωτὸς ἀπαράγραπτοι. Voir aussi *ibid.*, p. 272²⁰⁻²⁴.

13. Tant A. Bakalopoulos que C. J. G. Turner et P. Konortas estiment que c'est bien sa politique d'économie qui provoque une forte contestation contre Scholarios : voir BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 148-151 ; TURNER, *Career*, p. 449-450 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 258-262 ; TURNER, *First patriarchate*, p. 33-34.

14. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225³¹⁻³³ : ἀλλὰ τὸ δεῖν ἢ συγχωροῦντα πᾶσι σχεδὸν τὴν παρὰ τοὺς νόμους ζωὴν τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν συγκαταμιαινεῖν, ἢ διορθοῦσθαι πειρώμενον εἰς τὸν τῆς ἀπωλείας δοκεῖν πέμπειν βυθόν.

15. L'expression τὸν τῆς ἀπωλείας βυθόν désigne le péché en général et ne fait pas toujours référence à la conversion à l'islam ; mais le contexte de cette phrase ne laisse aucun doute, puisque Scholarios décrit ce gouffre comme celui dans lequel tombent les évêques transfuges qui passent à la religion du vainqueur : voir *supra* chapitre III.2, note 116.

16. Voir *supra* chapitre III.2.a.

rang de priorité la lutte contre l'islamisation, il faut comprendre qu'entre les deux risques de damnation, la sienne et celle de ses brebis, il a opté pour la sienne. Loin d'apparaître comme une marque de faiblesse, son choix, réfléchi et assumé, prend ici l'allure d'un sacrifice personnel. Sans doute se sent-il incompris, puisqu'il conclut : « de quelle amertume [tout cela] me remplit »¹⁷.

Plutôt que d'inutilité et de nuisance de sa part, il vaudrait donc mieux parler de rancœur face à l'incompréhension et la contestation qu'il suscite dans les milieux ecclésiastiques¹⁸ : telles sont en réalité les vraies raisons qui poussent Scholarios à envisager de démissionner dès la première année de son patriarcat, et on ne peut qu'être frappé par la précocité de ces difficultés. Dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, il témoigne lui-même du manque de soutien qu'il rencontre dans l'exercice du pouvoir¹⁹, et surtout des problèmes que lui ont causés les scandales qui ont immédiatement éclaté et qu'il a dû régler en évitant que les évêques n'interfèrent de dangereuse façon²⁰. Il s'est très probablement dressé contre des membres du clergé partisans de l'acribie – évêques et peut-être même métropolites – pour imposer sa politique d'économie, et s'est ainsi aliéné une partie de l'Église²¹.

De surcroît, à une réelle divergence de vues sur la politique religieuse qu'il convient de mener, s'ajoutent apparemment des rivalités personnelles : Scholarios, dans le même passage, déclare en effet que ceux-là mêmes qui semblaient satisfaits de son élévation au patriarcat lui ont ensuite causé des ennuis²². Il explique son désir de partir par cette hostilité qui se déploie autour de lui : non seulement ce qu'il propose se heurte au refus de ceux qui l'entourent, mais il est même en butte à la « calomnie », à la « ruse » et au complot contre sa propre vie²³. Ces termes sont récurrents dans tous les textes ultérieurs de Scholarios lorsqu'il se souvient de son patriarcat, et il faut peut-être leur donner un sens fort : les premières décennies qui suivent la chute de Constantinople sont remplies d'intrigues mettant en scène de hauts dignitaires ecclésiastiques, et même les allusions à des drames n'en sont pas absentes²⁴. C'est là le stade extrême de l'affrontement entre

17. SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225³⁶ : πόσης ἐμοὶ γέμει πικρία.

18. En plus de l'occurrence précédente de πικρία, voir aussi *ibid.*, p. 228¹⁴ (τὴν ἐν τῷ σταδίῳ τῷδε πικρίαν) ; *ibid.*, p. 229⁵ (ἐκ τῆς ἡμετέρας πικρίας).

19. Voir *ibid.*, p. 225⁷⁻⁸ : τὴν ἐρημίαν τῶν συνδιοισόντων κατὰ νόμους τὸ ἄχθος τῆς ἐκκλησιαστικῆς προστασίας.

20. Voir *ibid.*, p. 225⁸⁻¹² : τῶν ὀλεθρίων ἐκείνων σκανδάλων [...] αἷς ἔδει καλῶς ἀπαντᾶν οὐ μόνον τοῦ περὶ ταῦτα κανόνος ἐξεχομένου, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους κινδύνους περιαιροῦντας τῶν ἐπισκόπων ἢ καὶ πάντων ὁμοῦ.

21. Pour une identification plus précise des adversaires de Scholarios, voir *infra* chapitre IV.2.a.

22. Voir *ibid.*, p. 225¹²⁻¹⁴ : οὐδὲ λέγω τὰς ἐκ τῶν ἀνθρώπων αἰκίας, οἱ τῆς ἡμῶν προστασίας ἐπιθυμήσαι δόξαντες, εἴτα πολλὰ μοι παρέσχον πράγματα.

23. *Ibid.*, p. 228²⁴⁻²⁷ : [...] ὥστε μὴ μόνον οὐ βούλεσθαι παρ' ἡμῶν ὠφελεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ αὐτῶν σπουδῆς ἀμοιβὴν συκοφαντίας ἀποδιδόναι καὶ δόλους, δι' ὧν καὶ τῇ δυστήνῳ ταύτῃ ζωῇ καὶ μὴδ' ὑφ' ἡμῶν σπουδάζομένην λίαν ἐπιβουλεύουσιν.

24. Agallianos, au début de son premier *Discours*, évoque dès 1463 les nombreuses « morts canoniques » dont se sont rendus responsables certains clercs, dont Galésiotès et Christonymos : τῷ μὲν Σωφρονίσκου οἱ κατ' ἐκείνον συκοφάνται βασικηναντες θάνατον προὔξενον [...] αὐτοὶ δὲ μᾶλλον οὐχ ἐνὶ ἀλλὰ καὶ πλείοσι κανονικοῖς θανάτοις ὑπεύθυνοι γέγονεν (AGALLIANOS, *Discours*, p. 91³⁸).

ecclésiastiques pour le pouvoir, mais la cour patriarcale doit bien être considérée comme un lieu où se développaient de telles rivalités.

De fait, il existe certains indices montrant qu'une cabale visait peut-être la personne de Scholarios : il reste comme toujours extrêmement vague, mais fait tout de même état de ses inquiétudes, reconnaissant que, s'il ne craignait pas de s'exposer à de réels dangers, il accepterait de poursuivre sa tâche au lieu de chercher à se retirer²⁵. Dans l'un de ses textes ultérieurs, la *Lamentation* (1460), il se plaint d'avoir été la victime de quelques accusateurs à l'époque de son patriarcat et il remercie Dieu de l'avoir sauvé de ce piège²⁶. Plus précisément encore, certains de ses écrits font allusion à des dénonciateurs ou calomnieurs chrétiens qui auraient tenté de faire croire à Mehmed II qu'une rébellion se préparait contre lui : dans *Sur la rareté des miracles*²⁷, Scholarios oppose en effet explicitement les Grecs, qui n'hésitent pas à se tuer entre eux, aux Turcs, qui ne « causent aucun tort à ceux qui sont accusés calomnieusement de se soulever contre les maîtres »²⁸. Et ailleurs il exprime encore une certaine reconnaissance vis-à-vis du sultan, qui n'a pas ordonné l'exécution d'individus mis en cause par des dénonciateurs²⁹. Selon son habitude, Scholarios ne précise pas s'il est directement impliqué dans une affaire de haute trahison contre le sultan, et rien ne permet de l'affirmer : on peut seulement remarquer que les deux occurrences citées s'inscrivent dans un contexte où Scholarios évoque bien la période de son propre patriarcat³⁰. Rappelons enfin que la *Lettre sur la prise de Constantinople* se présente comme un testament spirituel destiné à ses amis en prévision de sa disparition prochaine³¹. Cependant une telle insistance sur le danger de mort auquel il se serait trouvé exposé durant la seconde moitié de l'année 1454 relève peut-être de la pure rhétorique : il se peut que Scholarios exagère la menace qui le vise personnellement, de manière à se montrer plus héroïque qu'il n'est en réalité.

25. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228¹⁸⁻²² : εἰ μὴ τρόπον ἕτερον ἐδεδίεμεν τοὺς συνόντας ψυχικοὺς κινδύνους τῷ πράγματι [...], καὶν ἐνεμείναμεν τῇ τοιαύτῃ καθάρσει, ἀπαξ εἰς ταύτην ἐμπεπωκότες. L'emploi du terme « purification » (καθάρσει) pour désigner l'exercice de la fonction patriarcale s'explique par le fait que Scholarios, quelques lignes plus haut, interprète sa propre élévation comme le moyen choisi par Dieu pour le punir de ses péchés (voir *ibid.*, p. 228¹¹⁻¹⁷).

26. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 285¹¹⁻¹² : τοῦ Θεοῦ τῶν πατρικῶν εὐχῶν ἐπακούοντος καὶ τῆς ἐκ τῶν μισούντων ἀδίκως ἐπιβουλῆς τὴν ἐμὴν διὰ πάντων τύχην ὑπεριθέντος.

27. Pour la datation de ce texte, voir *supra* chapitre II.3, p. 107.

28. SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 388¹⁻⁴ : πῶς οὐ θαῦμα, ὅτι συκοφαντοῦμεν ἀλλήλους ἡμεῖς καὶ κτείνουμεν τῇ προθέσει, τὸν αὐτῶν θυμὸν διεγείροντες, οἱ δὲ, καταφρονούντες, οὔτε τοὺς συκοφαντούμενους βλάπτουσιν ὡς τοῖς δεσπότης ἀνταίρωντας, οὔτε τοὺς συκοφάντας δίκας εἰσπράττονται ;

29. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265³⁵⁻³⁷ : [...] ἡ τοῦ κρατοῦντος γνώσις ὁμοῦ καὶ φιλανθρωπία : αὕτη γὰρ τοῦ συνεστάναι τὴν Ἐκκλησίαν ἡμῶν ἔτι καὶ τοῦ μὴ φονευθῆναι πολλοὺς κατὰ τὰς τῶν διαβαλλόντων ἐπιθυμίας αἰτία γέγονε.

30. L'extrait cité de *Sur la rareté des miracles* (voir *supra* note 28) vient juste après l'évocation des entretiens que Scholarios a eus avec le sultan sur la foi chrétienne (voir SCHOLARIOS, *Sur la rareté des miracles*, III, p. 387³⁷⁻⁴⁰), tandis que l'extrait tiré de l'*Apologie personnelle* (voir *supra* note 29) mentionne la clémence du sultan en même temps que sa responsabilité dans la restauration du patriarcat. Il faut remarquer aussi que Scholarios parle souvent de lui-même en utilisant des tournures indéfinies.

31. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 229⁶-231⁴ (paragraphes 14 et 15).

L'existence réelle d'une cabale aussi grave à l'encontre de Scholarios n'est pas attestée par les autres sources. Il reste en revanche, dans la mémoire collective grecque telle qu'elle est reflétée par les chroniques du XVI^e siècle, une trace des malheurs du patriarche. L'*Historia patriarchica* et la chronique du Pseudo-Dorothee de Monembasie³² relatent un épisode survenu sous le patriarcat de Maxime III (1476-1482) : Mehmed II, qui avait entendu parler des croyances chrétiennes concernant le salut, demanda à vérifier ce qui lui avait été raconté, à savoir qu'un orthodoxe décédé en état d'excommunication conserve en terre, une fois inhumé, un corps intact qui ne se dissout jamais. Les hauts responsables de l'Eglise, invités à rechercher un cas correspondant, se souvinrent alors d'une femme excommuniée au temps de Scholarios. C'est surtout la raison de cette condamnation qui nous intéresse ici. Cette femme était une veuve très belle qui se prostituait juste à côté du patriarcat ; Scholarios lui avait fait des remontrances et avait cherché à la remettre dans le droit chemin, allant même jusqu'à lui parler seul à seule. La femme accusa alors le patriarche d'avoir cherché à la violer, et la rumeur s'en répandit dans tout Constantinople³³. Ne pouvant se disculper, Scholarios prononça l'excommunication de la femme, en disant que si ses accusations étaient justes, elle serait sauvée par Dieu, mais que si elle l'avait calomnié, elle mourrait en état d'excommunication et son corps ne retournerait pas à la poussière. L'*Historia patriarchica* ajoute que la femme mourut quarante jours après et que son cadavre ne montra jamais aucun signe de putréfaction, preuve évidente que Scholarios était innocent.

Cette histoire n'a rien de commun avec les sous-entendus présents dans les textes autobiographiques de Scholarios, sinon qu'elle fait état elle aussi d'une mise en cause publique du patriarche au moyen d'une calomnie. Il ne s'agit pas ici de déterminer la véracité de cette anecdote, ce qui est tout à fait impossible, mais de la considérer comme révélatrice d'un climat général d'hostilité envers Scholarios, dont même les chroniqueurs du XVI^e siècle auraient conservé le souvenir. À l'appui de cette analyse, il faut mentionner aussi l'allusion fugitive d'une source plus ancienne aux difficultés rencontrées par Scholarios lors de son patriarcat. Dans un acte de 1474³⁴, le patriarche Syméon I^{er} revient sur les maux dont l'Eglise a souffert, non seulement sous son patriarcat, mais déjà aussi auparavant : il évoque les agissements de certains intrigants, qui ont fomenté « un complot, une machination et des persécutions dès l'époque du patriarcat du très saint patriarche, le père et docteur commun, kyr Gennadios »³⁵. Le vocabulaire

32. Voir *supra* Présentation des sources. Voir *Historia patriarchica*, p. 119-120 ; PSEUDO-DOROTHEE DE MONEMBASIE, *Histoire*, p. 426-427. Les deux autres chroniques racontent aussi la même histoire, mais sans dire que le patriarche en question est Scholarios : voir *Ekthesis chronikē*, p. 36-37 ; *Historia politica*, p. 49.

33. Voir *Historia patriarchica*, p. 119¹⁶⁻¹⁹ : ἠκούσθη δὲ τοῦτο τῆς κατηγορίας τοῦ πατριάρχου εἰς ὅλην τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ εἰς ὅλους τοὺς πλησίον τόπους, καὶ ἄλλοι μὲν τὸ ἐπίστευσαν καὶ ἄλλοι δὲν τὸ ἐπίστευσαν.

34. Cet acte a été publié dans STAMATIADÈS, E. (éd.), *Ἐκκλησιαστικά σύλλεκτα*, Samos 1891, p. 21-25 ; il a été réédité récemment dans APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 99-104.

35. APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 101³²⁻³⁷ : [...] καὶ τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν ναυαγῆσαν μυριάκις ἐπανασώσας ταῖς τῶν αἰρετικῶν καὶ τοιοῦτων λοιμῶν καὶ φθοροποιῶν ἀντιπνοαῖς καὶ μάλιστα ἐκ τῆς αὐτῶν ἐπιβουλῆς καὶ ἐνέδρας καὶ διωγμῶν ἀπ' αὐτῆς τῆς π(ατρια)ρχίας τοῦ ἀγνωστάτου π(ατ)ριάρχου, τοῦ κοινοῦ π(ατ)ρός καὶ διδασκάλου κυροῦ Γενναδίου.

est presque le même que celui qu'employait Scholarios lui-même, mais le manque de précision de cette notation ne permet pas de savoir ce qu'elle recouvre exactement. De la même façon enfin, Léonard de Chio, dans le traité qu'il compose contre Scholarios en 1455³⁶, invective le patriarche en rappelant les « tromperies, crachats, jets de pierre et pressions » dont il est l'objet³⁷; Léonard est fort bien renseigné, probablement par l'intermédiaire des émigrés grecs réfugiés dans les îles sous domination latine, et ses allusions aux déconvenues de Scholarios fournissent un témoignage supplémentaire sur l'ampleur de la contestation³⁸.

La tentative de démission de l'automne 1454

Scholarios propose donc sa démission dès le début de l'automne 1454, pour un ensemble de raisons où se mêlent le dépit, le découragement, et sans doute aussi la peur, même s'il s'en défend, tandis qu'il est peut-être sous le coup d'une grave dénonciation. De son côté, pour faire croire à une décision délibérée de sa part, il met plutôt en avant son désir de retrouver le calme de la vie monastique³⁹ et prétend vouloir revenir au rang de simple particulier (ἰδιοπραγμονεῖν)⁴⁰.

Selon la version des faits livrée par la *Lettre sur la prise de Constantinople*, dès que Scholarios a annoncé son projet de démission, le sultan s'est opposé à son départ, en lui retirant même sa liberté de mouvement⁴¹. Si la décision de Scholarios était réellement liée à une accusation de trahison le mettant en cause, il n'y a rien d'étonnant à ce que Mehmed II ait voulu intervenir en personne pour chercher à élucider l'affaire avant de prendre une éventuelle sanction. Or, en réalité, toujours d'après Scholarios, le sultan n'a pas décidé par lui-même de l'empêcher de démissionner, mais « persuadé par les cris des chrétiens »⁴². De quels « chrétiens » s'agit-il donc ici ? Il faut sans doute comprendre que les personnes visées sont les conseillers grecs de Mehmed II, les seuls qui étaient susceptibles d'avoir l'oreille du sultan : ce sont donc eux qui auraient demandé le maintien de force de Scholarios sur le trône patriarcal. Ces « chrétiens » sont-ils les mêmes que ceux qui l'avaient amené au pouvoir ? Compte tenu du contexte de ce passage, on peut conclure par l'affirmative, puisque, quelques phrases plus haut, les individus qui, de leur propre initiative, avaient auparavant procuré à Scholarios une garantie écrite de sa liberté sont nommés de la même façon « les chrétiens »⁴³.

36. Voir *supra* Présentation des sources.

37. LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei* : « factus es patriarcha, sedem occupas alienam, potestatem a Theucris accepisti, sed qualem ? Inominiosam et turpem, et tu scis, nosque non ignoramus que tibi obtingunt, delusiones videlicet, sputa, lapides et oppressiones ».

38. P. KONORTAS était déjà arrivé aux mêmes conclusions quant au climat dans lequel s'est déroulé le patriarcat de Scholarios : voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 271-273.

39. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²²⁻²⁵, 228²⁹⁻³⁴, 229²³⁻²⁴ (même Dieu manifeste son accord).

40. Voir *ibid.*, p. 228²⁹ (ἐπὶ τὸν ἰδιοπράγμονα); *ibid.*, p. 229³ (ἰδιοπραγμονεῖν); *ibid.*, p. 229³⁰⁻³¹ (ἰδιοπραγμονοῦντες).

41. Voir *ibid.*, p. 229¹⁻³ : ταύτην [τὴν ἐλευθερίαν] ἡ τοῦ δεσπότητος γνώμη καθάπαξ ἠκύρωσε νῦν, οὐτ' ἐξίναι που δύνασθαι συγχωροῦσα, οὐτ' ἰδιοπραγμονεῖν ἐπιτρέπουσα.

42. *Ibid.*, p. 229³⁻⁵ : [...] οὐκ ἀφ' αὐτῆς, εἰ δεῖ τάλῃθες εἰπεῖν, ἀλλὰ ταῖς τῶν χριστιανῶν βοαῖς πειθομένη, οἰομένων τι κερδαίνειν ἐκ τῆς ἡμετέρας πικρίας.

43. *Ibid.*, p. 229¹ : ἀλλ' οἴκοθεν οἱ χριστιανοὶ τοῦτ' ἐπραπτον εἰδότες τὸν νόμον. Voir *supra* chapitre II.1.

Ces archontes grecs travaillant au service du sultan n'étaient certainement pas ceux qui cherchaient noise à Scholarios au patriarcat ; il se peut qu'ils aient au contraire souhaité que leur candidat continue à encadrer la population orthodoxe, tout simplement parce que cela servait leurs intérêts. C'est bien ce qui semble ressortir de la conclusion de Scholarios sur cet épisode : ces individus qui insistent pour qu'il demeure à son poste agissent en « pensant tirer quelque avantage de [son] amertume »⁴⁴.

Si tel est bien le scénario qu'il faut reconstituer derrière le récit de Scholarios, cet incident est tout à fait indicatif de la manière dont se comporte le sultan vis-à-vis du chef de l'Église orthodoxe. Mehmed II intervient dans cette affaire à la demande de ses conseillers grecs ; il use de son pouvoir absolu sur Scholarios en le privant de liberté et en refusant sa démission⁴⁵. En pratique, il l'assigne vraisemblablement à résidence au patriarcat⁴⁶. Or cette mesure brutale a une portée symbolique indéniable : Scholarios savait que sa position dépendait du bon vouloir du sultan, mais cette réalité apparaît dans toute sa crudité à partir du moment où sa liberté lui est retirée, « elle qui semble être devenue une fiction et une comédie »⁴⁷.

Les seules informations disponibles sur la suite des événements sont contenues dans la *Lettre pastorale sur sa démission*, qui date du début du dixième mois de son patriarcat, c'est-à-dire d'octobre 1454⁴⁸. Il s'agit cette fois d'une lettre publique du patriarche, qui doit être portée à la connaissance de tous les chrétiens⁴⁹ et dans laquelle il annonce son départ imminent. Scholarios a donc persévéré dans son projet de se retirer : il atteste qu'il avait fixé, dans un premier temps, comme échéance ultime pour son départ le jour même de la rédaction de sa *Lettre pastorale sur sa démission*, soit le 7 octobre 1454⁵⁰. À ce sujet, explique-t-il, il avait écrit à « ceux qui peuvent [le] délivrer de cette charge-là, avec l'aide de Dieu »⁵¹. Il faut sans doute voir dans ce pluriel, repris quelques lignes plus loin, une nouvelle mention des conseillers grecs du sultan : Scholarios, qui, quelque temps auparavant, n'avait pas obtenu du sultan l'autorisation de se retirer, s'adresse à eux directement pour arriver à ses fins. Il les considère très clairement comme ceux à qui il doit rendre des comptes, à juste titre, puisque ce sont bien eux qui peuvent influencer sur son sort ; du reste, ce sont apparemment

44. *Ibid.*, p. 229⁴⁻⁵ : οἰομένων τι κερδαίνειν ἐκ τῆς ἡμετέρας πικρίας.

45. Voir *ibid.*, p. 229²⁻³ : οὐτ' ἐξίναι που δύνασθαι συγχωροῦσα, οὐτ' ἰδιοπραγμονεῖν ἐπιτρέπουσα.

46. La *Lettre sur la prise de Constantinople*, écrite précisément dans ces circonstances, a bien été rédigée au monastère de la Pammakaristos (voir *ibid.*, p. 211¹⁶).

47. *Ibid.*, p. 229¹⁰⁻¹¹ : τῆς ἐλευθερίας [...] ἀποδομένης τῷ σώματι, ἡ νῦν ὑπόκρισις καὶ σκιαν δόκει γεγονέναι.

48. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233²⁹⁻³⁰ : ἀρχὴ μὲν δὴ σήμερον τοῦ δεκάτου μηνός. Cette lettre suit de près la *Lettre sur la prise de Constantinople* : voir Annexe IV.4.c.

49. Voir la dédicace, *ibid.*, p. 231¹¹⁻¹² : πᾶσι τοῖς τῷ παρόντι ἐντευξομένοις εὐλογίαν ἐκ τῆς τῶν εὐλογιῶν τοῦ Θεοῦ πηγῆς καὶ εἰδῶσιν τῶν ἡμετέρων. La *Lettre sur la prise de Constantinople* n'était destinée qu'à ses « amis ».

50. Voir *ibid.*, p. 233²⁵⁻²⁶ : δύο μῆνες παρωχέκεσαν ἤδη καὶ προθεσμίαν σφίσιν δεδώκαμεν τὴν παροῦσαν ἡμέραν. Pour la date, voir *supra* note 48.

51. *Ibid.*, p. 233²²⁻²³ : διὰ τοῖς δυναμένοις ἡμᾶς ἀπαλλάττειν τοῦ φορτίου τούτου μετὰ Θεοῦ γράψαντες.

aussi eux qui doivent prendre les mesures nécessaires pour le remplacer sur le siège patriarcal⁵². Dans la *Lettre pastorale sur sa démission*, Scholarios informe l'ensemble des orthodoxes de ce que, sur les conseils de ces individus, il accepte finalement de reporter son départ et de rester un peu plus longtemps que le délai prévu⁵³, de manière à accomplir au maximum une année entière : il consent en effet à conserver ses fonctions jusqu'à la date anniversaire de son intronisation, soit jusqu'au 6 janvier suivant⁵⁴. L'argument qui le persuade de rester vaut d'être mentionné : il se laisse fléchir au nom de la sécurité du « bien commun » qu'est l'Église⁵⁵, c'est-à-dire qu'il accepte de demeurer en poste pour ne pas exposer le patriarcat à une dangereuse vacance.

Il ressort de toutes ces péripéties que le patriarcat est, dès cette époque, géré et contrôlé par les Grecs du sérail, les archontes qui forment l'aristocratie orthodoxe post-byzantine⁵⁶. L'institution, contrôlée par eux, fonctionne de façon presque autonome au sein de l'administration ottomane, comme si Mehmed II avait d'emblée délégué ce pouvoir non aux religieux orthodoxes, mais à ses propres serviteurs parmi les laïcs grecs les plus puissants. Ainsi le patriarche ne dispose que d'une autorité de façade, alors que les archontes grecs apparaissent comme ceux qui détiennent véritablement le pouvoir sur l'institution ecclésiastique : pourvu qu'ils soient bien en cour, ils sont capables de manipuler à distance le patriarche par l'intermédiaire du sultan⁵⁷. Scholarios n'est qu'un instrument entre leurs mains, obligé de s'incliner devant leur volonté, et le fait même qu'il se résolve à écrire une lettre patriarcale officielle pour annoncer de manière irrévocable son intention de s'en aller peut être considéré comme une tentative de contrebalancer son évidente position de faiblesse. Mais cette interprétation ne vaut que si l'on considère que Scholarios souhaitait réellement abandonner ses fonctions : or ses intentions profondes sont loin d'être claires, et il est difficile de juger de sa sincérité.

Du projet de démission à son accomplissement

Malgré son projet affiché de se retirer au terme d'une année, Scholarios n'a pas quitté la Pammakaristos en janvier 1455. Il n'est pas possible de dater avec certitude la fin de son patriarcat⁵⁸ : on peut seulement affirmer qu'il n'est plus en

52. Voir *ibid.*, p. 233²⁴ : δὲ αὐτοῦς τῶν ὑπολοίπων φροντίζειν εἰς ὅσον ἂν δύναιντο. C. Patrinélès et V. Laurent identifient bien ces correspondants de Scholarios aux conseillers grecs du sultan : voir AGALLIANOS, p. 72, note 355 ; LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 245, note 58.

53. Voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233²⁶⁻²⁷ : ἀλλὰ συμβουλεύσαντων αὐτῶν, τὴν προθεσίαν ὑπερπηδῶμεν ἐκόντες.

54. Voir *ibid.*, p. 233³⁰⁻³³ : εἰ δὲ μὴ καὶ τάχιον, ἀλλ' ἢ τὴν ἀρχιερωσύνην δοῦσα τὸν πέρυσιν χρόνον ἡμέρα τοῦ φωτισμοῦ, ὅσον οὕτω προσδοκωμένη κατὰ περίοδον ἔτους ἐνός, ἰδιώτας ἡμᾶς ὄψεται.

55. *Ibid.*, p. 233²⁷⁻²⁹ : οὐδὲν γὰρ διαφέρειν φασὶ καὶ μετὰ δεῦτερον μῆνα τὸ αὐτὸ πράττειν σὺν πλείονι τῇ περὶ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ ἀσφαλείᾳ, καλῶς λέγοντες.

56. Voir sur ce point KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 120-126.

57. Voir *ibid.*, p. 273 : « on constate donc à travers les écrits de Gennadios que les tentatives qu'il mena pendant son mandat de restaurer l'autorité patriarcale échouèrent. Le nouvel ordre politique avait créé un cadre qui d'abord permit aux archontes de disputer au patriarche la direction des affaires de la communauté orthodoxe ».

58. Voir les tentatives de certains historiens en ce sens : JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 30* ; LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 243-245.

fonction au plus tard en avril 1456⁵⁹, mais il a pu démissionner plusieurs mois auparavant. Rares sont les sources qui indiquent des durées d'exercice : toutes les chroniques du xvi^e siècle donnent cinq années pour le patriarcat de Scholarios, ce qui est manifestement faux⁶⁰. Certaines listes patriarcales, qui fournissent les noms des patriarches à partir de 1454 dans l'ordre chronologique, sont parfois enrichies de quelques informations supplémentaires : ainsi, deux listes datant du xvi^e siècle éditées par A. Papadopoulos-Kérameus précisent les dates auxquelles sont entrés en fonction Scholarios, puis Isidore : dans les deux cas, le début du patriarcat de Scholarios est bien fixé à 1454, mais celui d'Isidore débute en 1457, ce qui reste encore trop tardif⁶¹. Une autre liste patriarcale, rééditée par V. Laurent, mentionne pour les trois premiers patriarches postérieurs à la chute de Constantinople la durée totale de leurs patriarcats respectifs : Scholarios aurait occupé le trône pendant 2 ans et demi, et Isidore pendant 6 ans et 2 mois et demi⁶². La durée donnée pour le patriarcat de Scholarios est de toute façon excessive : si elle est exacte, elle ne peut se comprendre qu'en incluant l'époque où Scholarios a fait fonction de patriarche, avant son investiture officielle⁶³. La durée attribuée au patriarcat d'Isidore est très intéressante, dans la mesure où la fin en est connue exactement grâce à Agallianos : celui-ci atteste en effet qu'Isidore est mort en fonction le 31 mars 1462⁶⁴. Si l'on soustrait de cette date les 6 ans et 2 mois et demi indiqués par la liste, on aboutit à une prise de fonction d'Isidore autour du 15 janvier 1456⁶⁵. Reste enfin une autre liste, aujourd'hui perdue, due à Agallianos lui-même, et dont M. Gédéon s'est servi pour établir la chronologie des patriarches de Constantinople⁶⁶ : d'après cette liste, Scholarios

59. Voir *supra* note 1. Cette date incontestable interdit de considérer comme authentique un acte attribué au patriarche Scholarios et daté du 23 juillet 1456 : il s'agit d'une donation de reliques orthodoxes à un citoyen vénitien, reliques dont la lettre patriarcale devait garantir l'authenticité. Le document conservé est en latin et se présente comme la traduction de l'acte original grec faite par Nicolas Sékoundinos en février 1457. Voir MASTRODÈMÈTRES, P., *Νικόλαος Σεκουνδινός (1402-1464). Βίος καὶ ἔργον*, Athènes 1970, p. 222-223, note 1 pour l'édition du document. Pour un autre cas d'acte patriarcal douteux concernant des reliques, voir *infra* note 165.

60. Voir *Ekthesis chronikè*, p. 20 ; *Historia politica*, p. 31 ; *Historia patriarchica*, p. 94 ; PSEUDO-DOROTHÉE DE MONEMBASIE, *Histoire*, p. 420.

61. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMÉUS, *Πατριαρχικοί κατάλογοι*, p. 395-397.

62. Voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263, selon la liste de l'*Athous Iberiticus* 286, fol. 175^v : Γεννάδιος ὁ Σχολάριος χρόνους β' ἡμισυ καὶ παρητήσατο, Ἰσιδώρος ὁ ἀπὸ τῶν Ξανθοπούλων ἔτη 5' μῆνας δύο ἡμισυ. Le manuscrit d'Iviron, d'où est tirée cette liste, est daté du xvi^e siècle dans le catalogue de S. Lampros (LAMPROS, S., *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900, p. 71-73).

63. Voir *supra* chapitre II.1, p. 82-83.

64. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 118⁹⁹⁰⁻⁹⁹² : ἦν δὲ ἡ τριακοστὴ πρώτη τοῦ Μαρτίου, ὅτε ἐκείνος ἐξεδήμησε, τῇ δὲ ἐπιούσῃ, ἥτις ἡ πρώτη τοῦ Ἀπριλίου ἦν, ἔδει ταφῆναι μὲν ἐκείνον, τοῦτον δ' εἰς τὸν θρόνον ἀνελεῖν. Une note marginale précise qu'il s'agit de l'année 1462 : voir *ibid.*, p. 63, note 316.

65. Ce calcul avait déjà été fait par LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 246.

66. Voir GÉDÉON, M., *Πατριαρχικοί πίνακες*, Constantinople 1890, p. 404, note 586 et p. 473, note 703. Voir aussi AGALLIANOS, *Discours*, p. 51-52 : sur la base de la mention de M. Gédéon, C. Patrinélès inclut cette liste patriarcale inédite parmi les œuvres d'Agallianos, mais il explique qu'il n'a pu en prendre connaissance, puisqu'il n'a pas retrouvé le manuscrit où elle figurait.

aurait été patriarche pendant deux ans avant de démissionner⁶⁷ – ces deux ans doivent cette fois s'entendre comme la période du patriarcat officiel, à partir de l'investiture du 6 janvier 1454.

L'ensemble de ces informations croisées permettent de suivre l'hypothèse suivante, émise par V. Laurent⁶⁸ : Scholarios aurait dans un premier temps accepté de conserver sa charge jusqu'à la date anniversaire de sa prise de fonction, soit jusqu'au 6 janvier 1455 ; puis son patriarcat se serait prolongé encore d'une année, de telle sorte qu'il serait finalement parti le 6 janvier 1456. Cette reconstitution est corroborée par le récit rétrospectif que l'intéressé donne lui-même de sa démission dans l'*Apologie personnelle* (1467), lorsqu'il revient sur les conditions de son départ⁶⁹. Ce passage a donné lieu à des interprétations variées, aussi commencerai-je par en donner une traduction. « Il fallait donc que, désespérant d'être utile à la communauté, nous essayions dès lors de rechercher notre propre intérêt et que nous accomplissions en acte la parole sacrée : 'sortez, dit-elle en effet, d'au milieu d'eux et soyez mis à part'⁷⁰. Nous qui étions trompés par les pressions des plus pieux et qui étions en même temps l'objet d'une contrainte violente, nous fûmes souvent impliqués dans des affaires indignes de nous, et si nous nous retirions précipitamment, nous étions ramenés de nouveau ; c'est pourquoi, avec la montée des malheurs communs, la sanction de Dieu s'est accrue aussi pour nous : que certains se soient maintenant ligüés finalement contre la vérité et contre ce qui est avantageux et qu'aucun mal n'ait été laissé inaccompli, cela est dû à l'abandon commun [de Dieu] vis-à-vis de tous ; mais, d'autre part, qu'ils nous

67. Voir GÉDÉON, M., *Πατριαρχικοί πίνακες...*, p. 473, note 703 : ἀλλὰ καὶ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ὁ δικαιοφύλαξ τῆς Μ. Ἐκκλησίας οὕτω γράφει, τιθεὶς πέρας εἰς τὸν κατάλογον αὐτοῦ : 'Μετὰ δὲ τὴν ὀλῶσιν Κωνσταντινουπόλεως Γεννάδιος ὁ Σχολάριος χρόνους δύο, καὶ παρητήσατο'.

68. Voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 245.

69. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272²⁵-273² (ce passage correspond au début du paragraphe 7 du texte) : δέον οὖν ἡμᾶς ἐν τῇ ἀπογνώσει τῆς κοινῆς ὠφελείας τὸ ἴδιον ἐπιζητεῖν κέρδος πειρᾶσθαι λοιπὸν, καὶ τὸ ἱερὸν ἔργον πληροῦν λόγιον. 'Ἐξέλθετε γάρ, φησὶν, ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε'. Ἡμεῖς καταγοητευόμενοι ταῖς τῶν εὐλαβεστέρων ἀνάγκαις, ἅμα δὲ καὶ βιαζόμενοι ἰσχυρῶς ταῖς ἀναξίους ἡμῶν πολλάκις ἐνεπλάκημεν ὕλαις, καὶ προτροπάδην ἀναχωροῦντες αὐθις ἐπανηγόμεθα· κἀντεῦθεν τῇ ἐπιδόσει τῶν κοινῶν συμφορῶν καὶ ἡμῖν ἡ τοῦ Θεοῦ παιδεία συνηϋέχεται· τὸ μὲν γὰρ ἐπισυστῆναι τινας νῦν τελευταῖον τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῷ συμφέροντι καὶ μηδὲν κακὸν ὑπολιπεῖν ἀνεξέργαστον τῆς κοινῆς πρὸς πάντας ἐγκαταλείψεως ἦν· τὸ δὲ τῇ πρὸς Θεὸν ἀναδείᾳ καὶ ἡμᾶς συμπεριλαβεῖν αὐτοὺς ἰδίως τῆς πρὸς ἡμᾶς παραχωρήσεως ἦν· ἰδιοπραγμονοῦντας δὲ καὶ τὰς κοινὰς ἡσυχῇ συμφορὰς μόνον ὀδυρομένους οὐδεὶς ἂν ἦν ὁ λακτίζων. Ὅψι τοίνυν τῆς ἀκαίρου καταγρόντες φιλανθρωπίας, τὸ θεῖον ἠρξάμεθα καὶ ζητεῖν καὶ συνορᾶν θέλημα· τὸ δ' ἦν ἐξελεῖν ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορισθῆναι κατὰ τὸ λόγιον. Καὶ ἡμεῖς μὲν ἐνιαυτὸν ὅλον ἔλεινως εἰς τὴν θείαν θύραν ἐκρούομεν· ὁ δὲ Θεὸς οἷς ἤδει τρόποις συνήργει. Δόξα τῷ ἔλεει αὐτοῦ.

70. Is 52, 11 ou 2 Co 6, 17. Scholarios reprend probablement plutôt la citation que Paul fait d'Isaïe : il cite en effet Paul (ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε) et non Isaïe (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε). Cette parole du prophète est une incitation à se mettre à l'écart de la souillure et de la corruption : de cette façon, Scholarios identifie la cour patriarcale à un lieu de danger spirituel, idée que l'on retrouve ailleurs, exprimée explicitement (voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²³⁻²⁴ et p. 228¹⁸⁻²⁰).

aient inclus nous aussi dans l'impudence envers Dieu, cela est dû spécialement au consentement [de Dieu] à notre égard : ceux qui s'occupent de leurs propres affaires et qui se contentent de déplorer les malheurs communs dans la quiétude, personne ne les foulerait aux pieds. Tard donc, ayant condamné l'importune philanthropie, nous avons commencé à la fois à rechercher et à voir la volonté divine : c'était de sortir d'au milieu d'eux et d'être mis à part, selon la parole. Et nous, pendant une année entière, nous frappions à la porte divine en implorant pitié ; mais Dieu aidait par les moyens qu'il connaît. Gloire à sa pitié ».

Mon propos n'est pas de commenter en détail ce passage, mais d'en suivre la logique interne pour essayer d'en comprendre le sens général. L'ensemble de ce paragraphe relate une seule action, qui s'étale sur plus d'un an, à savoir la décision prise par Scholarios d'abandonner ses fonctions et son départ effectif du patriarcat, qui a lieu en 1456. La structure du texte oblige en effet à le lire ainsi : Scholarios commence par indiquer qu'il a compris la nécessité de s'éloigner et recourt, pour illustrer son propos, à une citation biblique ; il la reprend plus loin, en expliquant comment il l'a finalement appliquée à sa propre vie. La répétition de la citation donne sa cohérence à ce récit chronologique, et il est impossible de voir entre ces deux occurrences des allusions à d'autres événements qui seraient postérieurs de plusieurs années.

D'après ce texte, Scholarios aurait progressivement pris conscience du caractère indispensable de son départ. Il évoque en quelques mots la situation difficile dans laquelle il se trouvait lorsqu'il était patriarche : il se plaint d'avoir été « impliqué dans des affaires indignes de [lui] », allusion probable aux compromissions inhérentes à l'exercice du pouvoir, et se présente ensuite comme la victime de « celui qui foule aux pieds », alors que ce destin n'aurait pas été le sien s'il s'était tenu loin du trône patriarcal. Sans le dire clairement, il oppose en réalité sa condition de patriarche à celle du moine qu'il était jadis et qu'il souhaite redevenir⁷¹. C'est alors qu'il décide d'agir, sans doute par la prière : il dit avoir « frappé à la porte divine en implorant pitié pendant une année entière », année qui pourrait correspondre à la période du 6 janvier 1455 au 6 janvier 1456, pendant laquelle il est demeuré malgré lui en fonction. Après quoi, il se félicite d'avoir été délivré avec l'aide de Dieu pour enfin reprendre sa vie monacale, loin du monde⁷².

M. Jugie a compris fort différemment ce passage, en particulier un court extrait de ce paragraphe. Juste après avoir mentionné les affaires dans lesquelles il se trouvait mêlé malgré lui, Scholarios ajoute : « et si nous nous retirions précipitamment, nous étions ramenés de nouveau »⁷³. De cette phrase, M. Jugie a

71. Le vocabulaire employé, en particulier ἰδιοπραγμονοῦντας et ἡσυχῇ (voir *supra* note 69), renvoie toujours, sous la plume de Scholarios, au monde monastique : pour le premier terme, voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225¹⁹ et 229³⁰⁻³¹ ; SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹².

72. Voir aussi une note marginale autographe d'un manuscrit où Scholarios mentionne le patriarcat d'Isidore, « après notre démission et délivrance », et remercie Dieu de l'avoir délivré : [...] ὑπὸ τοῦ πατριάρχου κύρ Ἰσιδώρου, μετὰ τὴν ἡμῶν παραίτησιν καὶ ἀπαλλαγὴν· δόξα τῷ ἀπαλλάξαντί με Θεῷ (SCHOLARIOS, III, p. xxxvii, n° 6).

73. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272²⁹⁻³⁰ : ταῖς ἀναξίους ἡμῶν πολλάκις ἐνεπλάκημεν ὕλαις, καὶ προτροπάδην ἀναχωροῦντες αὐθις ἐπανηγόμεθα.

aurait été patriarche pendant deux ans avant de démissionner⁶⁷ – ces deux ans doivent cette fois s'entendre comme la période du patriarcat officiel, à partir de l'investiture du 6 janvier 1454.

L'ensemble de ces informations croisées permettent de suivre l'hypothèse suivante, émise par V. Laurent⁶⁸ : Scholarios aurait dans un premier temps accepté de conserver sa charge jusqu'à la date anniversaire de sa prise de fonction, soit jusqu'au 6 janvier 1455 ; puis son patriarcat se serait prolongé encore d'une année, de telle sorte qu'il serait finalement parti le 6 janvier 1456. Cette reconstitution est corroborée par le récit rétrospectif que l'intéressé donne lui-même de sa démission dans l'*Apologie personnelle* (1467), lorsqu'il revient sur les conditions de son départ⁶⁹. Ce passage a donné lieu à des interprétations variées, aussi commencerai-je par en donner une traduction. « Il fallait donc que, désespérant d'être utile à la communauté, nous essayions dès lors de rechercher notre propre intérêt et que nous accomplissions en acte la parole sacrée : 'sortez, dit-elle en effet, d'au milieu d'eux et soyez mis à part'⁷⁰. Nous qui étions trompés par les pressions des plus pieux et qui étions en même temps l'objet d'une contrainte violente, nous fûmes souvent impliqués dans des affaires indignes de nous, et si nous nous retirions précipitamment, nous étions ramenés de nouveau ; c'est pourquoi, avec la montée des malheurs communs, la sanction de Dieu s'est accrue aussi pour nous : que certains se soient maintenant ligüés finalement contre la vérité et contre ce qui est avantageux et qu'aucun mal n'ait été laissé inaccompli, cela est dû à l'abandon commun [de Dieu] vis-à-vis de tous ; mais, d'autre part, qu'ils nous

67. Voir GÉDÉON, M., *Πατριαρχικοί πίνακες...*, p. 473, note 703 : ἀλλὰ καὶ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ὁ δικαιοφύλαξ τῆς Μ. Ἐκκλησίας οὕτω γράφει, τιθεὶς πέρας εἰς τὸν κατάλογον αὐτοῦ : 'Μετὰ δὲ τὴν ἄλωσιν Κωνσταντινουπόλεως Γεννάδιος ὁ Σχολάριος χρόνους δύο, καὶ παρητήσατο'.

68. Voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 245.

69. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272²⁵-273² (ce passage correspond au début du paragraphe 7 du texte) : δέον οὖν ἡμᾶς ἐν τῇ ἀπογνώσει τῆς κοινῆς ὠφελείας τὸ ἴδιον ἐπιζητεῖν κέρδος πειρᾶσθαι λοιπόν, καὶ τὸ ἱερὸν ἔργον πληροῦν λόγιον. 'Ἐξέλθετε γάρ, φησὶν, ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε'. Ἡμεῖς καταγοητευόμενοι ταῖς τῶν εὐλαβεστέρων ἀνάγκαις, ἅμα δὲ καὶ βιαζόμενοι ἰσχυρῶς ταῖς ἀναξίτοις ἡμῶν πολλάκις ἐνεπλάκημεν ὕλαις, καὶ προτροπάδην ἀναχωροῦντες αὐθις ἐπανηγόμεθα· κἀντεῦθεν τῇ ἐπιδόσει τῶν κοινῶν συμφορῶν καὶ ἡμῶν ἢ τοῦ Θεοῦ παιδεία συνήρῃται· τὸ μὲν γὰρ ἐπισυστήναί τινας νῦν τελευταῖον τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῷ συμφέροντι καὶ μηδὲν κακὸν ὑπολιπεῖν ἀνεξέργαστον τῆς κοινῆς πρὸς πάντας ἐγκαταλείψεως ἦν· τὸ δὲ τῇ πρὸς Θεὸν ἀναιδείᾳ καὶ ἡμᾶς συμπεριλαβεῖν αὐτοὺς ἰδίως τῆς πρὸς ἡμᾶς παραχωρήσεως ἦν· ἰδιοπραγμονοῦντας δὲ καὶ τὰς κοινὰς ἡσυχῇ συμφορὰς μόνον ὀδυρομένους οὐδεὶς ἂν ἦν ὁ λακτίζων. Ὅψὲ τοίνυν τῆς ἀκαίρου καταγνόντες φιλάνθρωπίας, τὸ θεῖον ἠρξάμεθα καὶ ζητεῖν καὶ συνορᾶν θέλημα· τὸ δ' ἦν ἐξελεῖν ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθηναι κατὰ τὸ λόγιον. Καὶ ἡμεῖς μὲν ἐνιαυτὸν ὅλον ἐλαυνῶς εἰς τὴν θεῖαν θύραν ἐκρούομεν· ὁ δὲ Θεὸς οἷς ἤδει τρόποις συνήργει. Δόξα τῷ ἐλέει αὐτοῦ.

70. Is 52, 11 ou 2 Co 6, 17. Scholarios reprend probablement plutôt la citation que Paul fait d'Isaïe : il cite en effet Paul (ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε) et non Isaïe (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς ἀφορίσθητε). Cette parole du prophète est une incitation à se mettre à l'écart de la souillure et de la corruption : de cette façon, Scholarios identifie la cour patriarcale à un lieu de danger spirituel, idée que l'on retrouve ailleurs, exprimée explicitement (voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225²³⁻²⁴ et p. 228¹⁸⁻²⁰).

aient inclus nous aussi dans l'impudence envers Dieu, cela est dû spécialement au consentement [de Dieu] à notre égard : ceux qui s'occupent de leurs propres affaires et qui se contentent de déplorer les malheurs communs dans la quiétude, personne ne les foulerait aux pieds. Tard donc, ayant condamné l'importune philanthropie, nous avons commencé à la fois à rechercher et à voir la volonté divine : c'était de sortir d'au milieu d'eux et d'être mis à part, selon la parole. Et nous, pendant une année entière, nous frappions à la porte divine en implorant pitié ; mais Dieu aidait par les moyens qu'il connaît. Gloire à sa pitié ».

Mon propos n'est pas de commenter en détail ce passage, mais d'en suivre la logique interne pour essayer d'en comprendre le sens général. L'ensemble de ce paragraphe relate une seule action, qui s'étale sur plus d'un an, à savoir la décision prise par Scholarios d'abandonner ses fonctions et son départ effectif du patriarcat, qui a lieu en 1456. La structure du texte oblige en effet à le lire ainsi : Scholarios commence par indiquer qu'il a compris la nécessité de s'éloigner et recourt, pour illustrer son propos, à une citation biblique ; il la reprend plus loin, en expliquant comment il l'a finalement appliquée à sa propre vie. La répétition de la citation donne sa cohérence à ce récit chronologique, et il est impossible de voir entre ces deux occurrences des allusions à d'autres événements qui seraient postérieurs de plusieurs années.

D'après ce texte, Scholarios aurait progressivement pris conscience du caractère indispensable de son départ. Il évoque en quelques mots la situation difficile dans laquelle il se trouvait lorsqu'il était patriarche : il se plaint d'avoir été « impliqué dans des affaires indignes de [lui] », allusion probable aux compromissions inhérentes à l'exercice du pouvoir, et se présente ensuite comme la victime de « celui qui foule aux pieds », alors que ce destin n'aurait pas été le sien s'il s'était tenu loin du trône patriarcal. Sans le dire clairement, il oppose en réalité sa condition de patriarche à celle du moine qu'il était jadis et qu'il souhaite redevenir⁷¹. C'est alors qu'il décide d'agir, sans doute par la prière : il dit avoir « frappé à la porte divine en implorant pitié pendant une année entière », année qui pourrait correspondre à la période du 6 janvier 1455 au 6 janvier 1456, pendant laquelle il est demeuré malgré lui en fonction. Après quoi, il se félicite d'avoir été délivré avec l'aide de Dieu pour enfin reprendre sa vie monacale, loin du monde⁷².

M. Jugie a compris fort différemment ce passage, en particulier un court extrait de ce paragraphe. Juste après avoir mentionné les affaires dans lesquelles il se trouvait mêlé malgré lui, Scholarios ajoute : « et si nous nous retirions précipitamment, nous étions ramenés de nouveau »⁷³. De cette phrase, M. Jugie a

71. Le vocabulaire employé, en particulier ἰδιοπραγμονοῦντας et ἡσυχῇ (voir *supra* note 69), renvoie toujours, sous la plume de Scholarios, au monde monastique : pour le premier terme, voir par exemple SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 225¹⁹ et 229³⁰⁻³¹ ; SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹².

72. Voir aussi une note marginale autographe d'un manuscrit où Scholarios mentionne le patriarcat d'Isidore, « après notre démission et délivrance », et remercie Dieu de l'avoir délivré : [...] ὑπὸ τοῦ πατριάρχου κύρ Ἰσιδώρου, μετὰ τὴν ἡμῶν παραίτησιν καὶ ἀπαλλαγὴν· δόξα τῷ ἀπαλλάξαντί με Θεῷ (SCHOLARIOS, III, p. xxxvii, n° 6).

73. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272²⁹⁻³⁰ : ταῖς ἀναξίτοις ἡμῶν πολλάκις ἐνεπλάκημεν ὕλαις, καὶ προτροπάδην ἀναχωροῦντες αὐθις ἐπανηγόμεθα.

inféré l'idée que Scholarios aurait fait une tentative de fuite lors du deuxième patriarcat qu'il lui attribue⁷⁴, et qu'il aurait été ramené pour occuper une troisième fois le trône patriarcal⁷⁵. On peut éventuellement comprendre ce passage de façon littérale comme une allusion à la première tentative de démission de Scholarios, pendant l'automne 1454; mais le texte est suffisamment vague pour qu'on puisse l'interpréter aussi en lui donnant un sens moins concret, auquel cas il signifierait simplement que Scholarios rejetait par moments certains aspects de sa fonction qui lui déplaisaient. Quoi qu'il en soit, c'est certainement en faire dire un peu trop à cette portion de phrase que d'y voir une allusion à un deuxième et à un troisième patriarcat. Quant à la mention «d'une année entière», faite un peu plus loin par Scholarios, elle s'appliquerait selon M. Jugie au troisième patriarcat de Scholarios, et c'est à partir d'elle qu'il conclut que ce troisième patriarcat a duré un an⁷⁶. Il est impossible de souscrire à cette interprétation, qui semble forcée et bien peu respectueuse du contexte dans lequel prennent place les phrases incriminées. Il n'est sans doute pas inutile de souligner que, dans l'ensemble de l'œuvre de Scholarios, mises à part les notes marginales autographes, sur lesquelles il faudra revenir, ce passage est le seul que M. Jugie invoque à l'appui de la thèse des trois patriarcats de Scholarios.

Démission volontaire ou départ forcé ?

Scholarios présente son départ du patriarcat comme une issue ardemment désirée à la suite d'une longue épreuve : il ne cesse de répéter combien il est malheureux au patriarcat, alors qu'il considère la charge qui lui est échue comme le châtement que Dieu lui inflige pour ses péchés⁷⁷. Selon sa version des événements, sa démission aurait donc été volontaire et elle n'aurait que trop tardé à devenir effective. Pourtant, à bien lire les rares autres sources qui évoquent le sujet, cette vision irénique de son départ doit être nuancée : le fait que Scholarios ait réellement souhaité démissionner reste incertain, tandis qu'il est tout à fait évident que ce désir était très présent chez ses adversaires. En réalité, d'après une lettre d'Agallianos, Scholarios aurait été tout simplement écarté du pouvoir⁷⁸ :

74. M. Jugie place ce deuxième patriarcat de Scholarios entre 1460 et 1464, probablement en 1463; voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 31*. Voir *infra* p. 212-223.

75. Voir M. Jugie dans SCHOLARIOS, IV, p. XVI: «[Scholarios] se reproche amèrement de s'être laissé fléchir par la nécessité des fidèles et la violence qu'on lui a faite pour s'occuper à plusieurs reprises de besognes indignes de lui. Il fait allusion par là à son second et à son troisième patriarcat». Voir aussi *ibid.*, p. XVI, note 2: «cette retraite précipitée ne peut guère se rapporter à la première démission, accordée après de longs délais et qui fut tout à fait volontaire. Il s'agit donc d'une fuite ayant mis fin à un second patriarcat. Les mots: αὐθις ἐπανηγόμεθα indiquent le troisième».

76. *Ibid.*, p. XVI: «ce dernier [son troisième patriarcat] a duré plus d'un an».

77. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 229¹⁷⁻¹⁹: ἡκιστα δὲ ἀναχωροῦντες ἀπὸ τῆς δίκης, ἣν ἡμῖν ὁ Θεὸς ἔταξε, τοῦτο πράττομεν, ἀλλ' εἰδότες, ὡς οὐκ ἀεὶ παιδεύει τοὺς αὐτοὺς τὸ θεῖον. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 272³⁰⁻³¹: κἀντεῦθεν τῇ ἐπιδόσει τῶν κοινῶν συμφορῶν καὶ ἡμῖν ἢ τοῦ Θεοῦ παιδεία συνήζηται.

78. Voir AGALLIANOS, *Lettre 2, À Ignace Euphémianos*, p. 260-263. Cette lettre doit être datée selon toute probabilité de 1467: elle appartient en effet à une série de quinze lettres dont la plupart datent de l'époque où Agallianos est grand économe, soit des années 1467-1468. Comme l'explique C. Patrinélès (voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 53-56), la *Lettre 2, À Ignace*

l'auteur affirme en effet que Scholarios, alors qu'il était patriarche, «a été banni», mais, ajoute-t-il, il ne s'est pas mis en colère pour autant⁷⁹. Un peu plus haut dans la lettre, Agallianos évoquait déjà ce même événement en expliquant que Scholarios, «lorsqu'il a été jugé indigne de conseiller, n'a pas été accablé de chagrin»⁸⁰. Cet éclairage complète sans la contredire la version que donnait Scholarios de son propre départ: il passait seulement sous silence le fait qu'il avait été contraint d'abandonner ses fonctions et de quitter le patriarcat, et ne mettait en avant que son propre soulagement à l'idée de se retirer. Cette satisfaction intérieure est du reste mentionnée par Agallianos, qui évoque dans les deux passages cités l'absence d'irritation de Scholarios au moment où il a été congédié. Agallianos n'étant pas suspect de vouloir ternir l'image de son ami, il est absolument nécessaire de prendre en compte son témoignage: la démission de Scholarios doit donc être considérée comme une démission forcée.

À la lumière de cette donnée, une allusion ténue de l'intéressé prend tout son sens. Dans l'*Apologie personnelle* (1467), il raconte à mots couverts comment sa politique d'économie a suscité une véritable fronde contre lui, au point que sa charge lui a été retirée. Il dresse en effet un parallèle entre ce qu'a subi Jésus de la part des pharisiens et son propre sort: si Jésus lui-même «a été tué sous prétexte qu'il transgressait les lois» et si les grands prêtres ont décidé cette condamnation⁸¹, il est normal que maintenant leurs épigones «calomnient injustement les serviteurs du Christ, à savoir ceux dont ils ont ravi les dignités et qu'ils ont combattus»⁸². Malgré le tour impersonnel dont l'auteur use souvent, il faut compren-

Euphémianos, qui porte la souscription du grand économe, est nécessairement antérieure à la fin de l'année 1468, mais postérieure au 15 janvier 1467, puisqu'il y est fait allusion à la déposition du grand ecclésiarque Manuel Christonymos, qui a eu lieu à cette date. Cette lettre pose cependant un problème que je n'ai pu résoudre: Agallianos y raconte un incident survenu récemment, lors duquel un certain Strongylos de Thessalie, inconnu par ailleurs, a publiquement ironisé sur le relâchement des canons pratiqué par Scholarios durant son patriarcat (voir *supra* chapitre III.2). Agallianos se dit fort ébranlé qu'une telle critique ait été émise sur l'ancien patriarche et prend longuement sa défense auprès de son ami Ignace Euphémianos. Or, lorsqu'il évoque Scholarios, il emploie plusieurs fois la formule suivante: ὁ μακάριος ἐκεῖνος (voir note suivante et *ibid.*, p. 261¹³); dans la langue byzantine, cette formule ne s'applique qu'à un mort, mais en 1467/1468, il est tout à fait certain que Scholarios n'est pas encore décédé...

79. *Ibid.*, p. 263²³⁻²⁷: ὁ μακάριος ἐκεῖνος [...] ἐξωστράκισται δὲ μὴ χαλεπήνας.

80. *Ibid.*, p. 261²⁹⁻³⁰: ἐπεὶ συμβουλευσὶν ἀπηξίωτο οὐκ ἤχθησθη. Le verbe συμβουλευσὶν mérite quelques explications: tout d'abord, il est à l'infinitif futur, ce qui signifie que c'est bien pour l'avenir que les conseils de Scholarios n'étaient plus requis. Par ailleurs, l'utilisation de ce verbe pour qualifier l'action du patriarche peut surprendre: elle tient au fait qu'Agallianos oppose deux modes d'administration de l'Église, celui qui consiste à conseiller (συμβουλεύειν) et celui qui consiste à légiférer (νομοθετεῖν). Le deuxième étant la stricte prérogative du patriarche, en accord avec le synode, il n'y a pas d'ambiguïté sur le fait qu'Agallianos évoque bien l'alternative dans laquelle se trouvait Scholarios lorsqu'il était patriarche; or, explique l'auteur, Scholarios a choisi plutôt la voie du conseil ou de la recommandation et s'est toujours gardé de légiférer (voir *ibid.*, p. 263²⁵⁻²⁶: οὐ νομοθέτου, ἀλλὰ συμβούλου τρόπον εἰσελθεῖν ἐβουλήθη. Et *ibid.*, p. 261²⁸⁻²⁹: ὅς γε τοσοῦτον ἀπέχε νομοθετεῖν). Signifier à Scholarios qu'il n'était plus à même de prodiguer ses conseils revenait donc à le considérer comme inapte à conserver ses fonctions de patriarche.

81. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 271²¹⁻²²: εἰ ὁ Δεσπότης ἡμῶν, ὁ τοῦ νόμου δοτήρ, ὡς παραβάτης νόμων ἔκτειντο, καὶ ἀρχιερεῖς ταύτην ἐποιούντο τὴν ψήφον.

82. *Ibid.*, p. 271²⁴⁻²⁶: τί θαυμαστόν εἰ νῦν τοῖς τοῦ Χριστοῦ δούλοις ἀδίκως ἐπιηράζουσι, λέγω δὲ ὧν ἤρπασαν τὰς τιμὰς καὶ οἷς ἐπεστράτευσαν;

dre que la seconde partie de la phrase s'applique à Scholarios lui-même. Il s'était déjà plaint par ailleurs d'avoir été calomnié et attaqué par des ecclésiastiques de son entourage, il avait évoqué les dangers qui le menaçaient au patriarcat même, mais cette phrase est la seule qui laisse entrevoir la réalité de son éviction du trône patriarcal par des concurrents à cette fonction suprême.

Il n'existe aucune source contemporaine des événements qui précise la manière dont s'est déroulé le dernier acte du patriarcat de Scholarios, à savoir sa démission officielle. Sans être fréquente, l'abdication d'un patriarche était un usage bien connu à Byzance. Le droit canon en matière de démission des clercs était pourtant mal défini, car les Pères l'avaient tout d'abord interdite⁸³; mais quelques cas célèbres, comme celui de Grégoire de Nazianze notamment⁸⁴, introduisirent cette pratique dans l'Église. La coutume byzantine voulait qu'un évêque qui souhaitait se retirer en demande l'autorisation au patriarche, et, s'il s'agissait de l'évêque de Constantinople lui-même, il devait en référer à la fois au synode et à l'empereur⁸⁵. La démission était généralement écrite⁸⁶ et devait être dûment motivée : elle pouvait résulter de l'incapacité du patriarche à cause de sa vieillesse ou de son état de santé⁸⁷; elle pouvait être liée au désir de retour à la vie monastique que ce dernier manifestait⁸⁸; mais il arrivait aussi qu'elle intervienne pour éviter un schisme ou un scandale⁸⁹, ou encore à cause de la haine et de la désobéissance du clergé⁹⁰. En pratique, les patriarches byzantins étaient plus souvent forcés à démissionner que désireux de se retirer d'eux-mêmes, notamment dans les cas où leur départ était provoqué par la pression de l'empereur : la démission évitait au patriarche qui s'y soumettait l'humiliation d'une condamnation et d'une déposition par le synode⁹¹.

83. Le canon 3 de Cyrille d'Alexandrie stipule « qu'un prêtre n'a pas à présenter de démission » : voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 280-281. Voir aussi FAILLER, A., La déposition du patriarche Calliste I^{er} (1353), *Revue des études byzantines* 31, 1973, p. 5-163, ici p. 124, note 40.

84. Grégoire de Nazianze était devenu à son corps défendant évêque de Constantinople en 380, mais devant les dissensions provoquées par son investiture, il démissionna lors du premier concile œcuménique de Constantinople, en 381 : voir MOSSAY, J., *Grégoire de Nazianze*, dans *DHGE*, 22, 1988, col. 15-18.

85. Voir RHALLÈS, *Περὶ παρατήσεως ἐπισκόπων*, p. 52-64.

86. Voir *ibid.*, p. 50-51.

87. Voir *ibid.*, p. 39-46. Scholarios invoque incidemment cet argument dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 229¹²⁻¹⁵.

88. Voir RHALLÈS, *Περὶ παρατήσεως ἐπισκόπων*, p. 34-39. C'est l'un des motifs avancés par Scholarios.

89. Voir *ibid.*, p. 20-21.

90. Voir *ibid.*, p. 27-28. On a vu que la désobéissance (ἀπειθεία) des fidèles et l'absence de fruit récolté est une des causes mises en avant par Scholarios pour se retirer, peut-être même la principale. Des précédents avaient existé à Byzance, entre autres le patriarche Athanase, qui avait été par deux fois acculé à la démission, dans des circonstances en partie comparables à celles qu'a connues Scholarios : voir *Regestes*, IV, n° 1556, p. 343-344 ; n° 1666, p. 461-462. Voir aussi FAILLER, A., La première démission du patriarche Athanase (1293) d'après les documents, *Revue des études byzantines* 50, 1992, p. 137-162.

91. Il y avait eu, au XIV^e siècle, le précédent du patriarche Kallistos, qui avait refusé à la fois de se soumettre à l'empereur, Jean VI Cantacuzène, et de démissionner de sa charge : il fut déposé par le synode en 1353. Sur cet épisode, voir FAILLER, A., La déposition du patriarche Calliste I^{er} (1353), *Revue des études byzantines* 31, 1973, p. 5-163.

L'acte de démission rédigé par Scholarios n'est pas connu, mais il est probable qu'il reprenait les mêmes thèmes que la *Lettre pastorale sur sa démission* de 1454, à savoir le caractère insupportable d'une charge exercée dans un climat de contestation et d'insoumission générales. Par ailleurs, un détail particulier de ce texte doit être relevé : Scholarios y affirme très clairement qu'il va retourner au rang de personne privée « dans l'habit d'humilité », c'est-à-dire l'habit monastique⁹². Cette précision incite à penser que Scholarios entendait non seulement se retirer du siège patriarcal, mais qu'il souhaitait aussi cesser d'assurer des fonctions ecclésiastiques et qu'il abandonnait donc la charge d'évêque : dans ce cas il n'était plus autorisé à exercer aucune de ses prérogatives antérieures⁹³.

Les rares informations fournies en dernier recours par les chroniques du XVI^e siècle n'apportent guère plus : de façon concordante, elles mentionnent la tenue d'un synode qui aurait été convoqué par Scholarios lui-même et signalent, outre sa démission, l'élection d'Isidore⁹⁴. En réalité, il est à peu près exclu que Scholarios se soit présenté physiquement devant le synode pour proposer sa démission : c'est au contraire pour éviter une telle humiliation publique qu'on recourait, déjà à Byzance, à la démission forcée. C'est donc la lettre de démission de Scholarios qui a dû être remise aux membres du synode, lesquels ont peut-être pu ratifier les deux décisions, le départ de Scholarios du patriarcat et l'intronisation d'Isidore ; même si elle est remplie de détails fort peu crédibles, la version de l'*Historia patriarchica* semble faire état d'une telle concomitance des événements⁹⁵. Cette dernière chronique atteste aussi que la démission écrite de Scholarios fut intégrée au registre du patriarcat, le *kodikion*⁹⁶, pour autant que le renseignement ne soit pas dû à une reconstruction tardive des faits.

L'ensemble des événements peut donc, sous toutes réserves, être finalement reconstitué ainsi : Scholarios, qui a fait dès son entrée en fonction le choix d'une politique religieuse fondée sur l'économie, rencontre une résistance forte au sein de l'appareil ecclésiastique ; il est en butte à une cabale interne au patriarcat, au point qu'il est peut-être même dénoncé au sultan en tant que traître. Dans ces

92. SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³²⁻³³ : ἰδιώτας ἡμᾶς ὄψεται καὶ ἐν τῷ τῆς ταπεινώσεως σχήματι.

93. Sur ces deux sortes de démission – abandon d'un siège ou abandon de la dignité épiscopale –, voir RHALLÈS, *Περὶ παρατήσεως ἐπισκόπων*, p. 12-15. Voir aussi la remarque de V. Laurent à propos du cas atypique d'Athanase : « non qu'il renonce aussi à la dignité épiscopale, ce que faisait tout évêque démissionnaire sorti du milieu monastique » (*Regestes*, IV, n° 1556, p. 343-344).

94. Voir *Ekthesis chronikè*, p. 20¹⁷⁻¹⁹ : καλέσας σύνοδον ἀρχιερέων, ἐποίησε παραίτησιν. Καὶ γέγονε πατριάρχης ὁ κύριος Ἰσίδωρος. Voir *Historia Politica*, p. 31¹⁷⁻¹⁹ : μετακαλεσάμενος σύνοδον ἀρχιερέων ἐποίησε παραίτησιν. Καὶ ἀνεβιβάσθη εἰς τὸν πατριαρχικὸν θρόνον ὁ κύριος Ἰσίδωρος.

95. Voir *Historia patriarchica*, p. 94¹²⁻⁹⁵ : ἐκάλεσε σύνοδον ἀρχιερέων καὶ κληρικῶν καὶ ἀρχόντων καὶ πάντων τῶν Χριστιανῶν, καὶ ἔκαμε παραίτησιν τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου. [...] Καθεζομένης δὲ ἐκεῖ τῆς συνόδου εἰς τὴν ἀγιωτάτην τοῦ θεοῦ μεγάλην ἐκκλησίαν, ἵνα ἐκλέξωσιν ἄλλον πατριάρχην, καὶ ὁμοφώνως ἔκλεξαν Ἰσίδωρον. La mention des « archontes » et de « tous les chrétiens », soi-disant présents lors du synode convoqué par Scholarios, doit être mise en doute : il s'agit là d'une transposition sur l'époque de Scholarios de pratiques plus tardives.

96. Voir *Historia patriarchica*, p. 94¹⁶⁻¹⁸ : μόνον ἔγραψε τὴν παραίτησιν αὐτοῦ εἰς τὸν κώδικα τῆς μεγάλης ἐκκλησίας.

conditions, il se trouve acculé à la démission dès l'automne 1454, mais le soutien des conseillers grecs de Mehmed II lui permet de surmonter momentanément cette crise et de reprendre ses fonctions. Néanmoins, l'hostilité dont il est l'objet au patriarcat ne cesse pas, et ses partisans dans l'entourage du sultan finissent par l'abandonner et l'autoriser à se retirer : il présente alors sa démission, en la faisant passer pour volontaire, et évite ainsi d'être déposé par le synode.

b. APRÈS 1456 : ENTRE RETRAITE MONASTIQUE ET RETOURS FORCÉS À ISTANBUL

Le destin de Scholarios après sa démission du patriarcat est très mal connu. Sa présence à l'Athos, au monastère de Vatopédi, est attestée au moins entre le mois de mai 1456⁹⁷ et le 28 septembre de la même année, date à laquelle son neveu Théodore Sophianos a été inhumé sur place⁹⁸. Rien ne permet de savoir s'il est demeuré sur la Sainte Montagne au-delà de cette date, ni dans quelles conditions il est reparti, au plus tard au début de 1458⁹⁹, vers le monastère de Saint-Jean-Prodrome, sur le Mont Ménécée, près de Serrès. En revanche, quelques petits indices permettent peut-être de mieux cerner les circonstances exactes de sa venue.

Le « transfert » de Scholarios vers l'Athos

Scholarios utilise un terme tout à fait inhabituel pour évoquer son arrivée à l'Athos : dans l'*Éloge de Théodore Sophianos* (1456), il parle d'un « transfert inattendu »¹⁰⁰. Sa formulation est plus classique dans le *Panegyrique des saints Apôtres*, prononcé à l'Athos en 1456 : il évoque le désir ancien qu'il avait de se rendre sur la Sainte Montagne et explique qu'il est « arrivé en ce lieu du fait de la divine providence »¹⁰¹. Outre le caractère étonnant ou peut-être inespéré de ce séjour à l'Athos pour Scholarios¹⁰², il faut surtout remarquer à quel point il sem-

97. Voir *supra* note 1.

98. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 277-283. Voir aussi la note marginale de Scholarios à côté de l'épithète de Théodore : μετέστη πρὸς Κύριον ὁ δοῦλος αὐτοῦ ὁ χρησιμώτατος κύρ Θεόδωρος Σχολάριος ὁ Σοφιανὸς ἐν ἔτει ς' αὐξ' ε'. σептемβρίου κη' : – ἐν ἣ ταῦτα ἐπεγράφησαν τῷ τάφῳ τοῦ μακαρίτου ἐν τῇ ἀγίᾳ μονῇ τοῦ Βατοπαίδιου (SCHOLARIOS, *Épithète de Théodore Sophianos*, IV, p. 380). Sur Théodore Sophianos, voir *supra* chapitre II.1, notes 6 et 7.

99. Il rédige en effet *Sur le premier service de Dieu* en 1458 au monastère du Prodrome, près de Serrès, comme le précise une note marginale : voir SCHOLARIOS, *Sur le premier service de Dieu*, IV, p. 236-264 et p. xvi.

100. SCHOLARIOS, *Éloge de Théodore Sophianos*, I, p. 280²⁰⁻²¹ : [...] ἄχρι δὲ καὶ τῆς εἰς τὸν ἱερὸν Ἄθω παραδόξου μετακομιδῆς ἡμῶν τούτων. Le terme μετακομιδή est relativement rare, et il est surtout employé à propos de la translation des corps des défunts, et plus particulièrement des reliques des saints : voir par exemple les occurrences dans Pachymères sur la translation du corps du patriarche Arsène (PACHYMÈRES, *Relations historiques*, III, p. 97⁴) et sur la translation du corps de Michel VIII (*ibid.*, III, p. 121⁷). Ce mot ne s'applique généralement pas à des êtres humains vivants.

101. SCHOLARIOS, *Panegyrique des saints Apôtres*, I, p. 183²⁸⁻³⁰ : ὁ δ' ἱερὸς τόπος οὗτος καὶ πάλαι μὲν ἐμοὶ ποθεῖνός καὶ καταθύμιος ἦν, νῦν δὲ θεῖα προνοία πρὸς αὐτὸν ἀφίγμένῳ.

102. À diverses périodes de sa vie, Scholarios exprime son profond désir d'aller vivre à l'Athos : voir par exemple SCHOLARIOS, *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople* (27 novembre 1452), III, p. 172⁹⁻¹².

ble subi : les termes employés par l'auteur laissent penser qu'il n'a pas choisi sa destination, même s'il s'en réjouit apparemment, et qu'il a plutôt été envoyé là en compagnie de son fidèle neveu sans l'avoir voulu. En rapprochant ces maigres éléments de l'information livrée par Agallianos, selon laquelle Scholarios avait été « banni »¹⁰³, il semble possible d'émettre l'hypothèse que l'ancien patriarche ait en réalité été relégué à l'Athos après avoir démissionné¹⁰⁴.

Aucune tradition byzantine bien établie ne fixait le devenir des patriarches démissionnaires ou déposés, cependant, dans la majorité des cas, ils gagnaient alors un monastère, souvent un lieu avec lequel ils avaient conservé des liens particuliers : c'est ainsi qu'Athanase I^{er} s'était réfugié après sa démission, en 1293, au monastère du Grand Logariaste, où il vivait avant d'être patriarche, au sud-ouest de Constantinople sur la colline de Xérolaphos¹⁰⁵, tandis que Jean XII était retourné à Sozopolis, sa ville natale, après avoir abandonné ses fonctions en 1303¹⁰⁶. Le Mont Athos n'était donc pas une destination privilégiée pour les ecclésiastiques en disgrâce avant 1453. Mais il n'en va pas de même après la chute de Constantinople, comme le fait remarquer P. Konortas : celui-ci cite le cas de Ioasaph II, déposé en 1565 et relégué sur l'Athos, tout comme le fut après lui Métrophane III en 1574¹⁰⁷. L'épisode de 1574 est particulièrement intéressant dans la mesure où l'acte du sultan Sélim II qui ordonne l'exil de Métrophane a été conservé¹⁰⁸ : il stipule que « ceux qui sont déchus du siège patriarcal vont depuis les temps antiques vivre au Mont Athos », en vertu de quoi il demande que Métrophane y soit envoyé, « afin qu'il aille habiter là où ont vécu depuis les temps reculés ceux qui ont été dépossédés du siège patriarcal »¹⁰⁹. La tradition invoquée est sans aucun doute beaucoup moins ancienne que ne le croit le sultan, et même après 1453, certains patriarches évincés de leur siège ont été éloignés ailleurs qu'à l'Athos, tels Ioasaph Kokkas relégué à Anchialos ou Marc Xylokarabès à Ohrid¹¹⁰. Il reste que Scholarios pourrait constituer le premier exemple d'un patriarche non pas à proprement parler déchu, mais légalement évincé et envoyé d'autorité vers l'Athos¹¹¹.

103. Voir *supra* note 79.

104. P. Konortas est le premier à avoir émis cette hypothèse, mais seulement sur la base de l'expression de Scholarios dans l'*Éloge de Théodore Sophianos* (voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 383).

105. Voir TALBOT, A. M., Athanasios I, dans *ODB*, I, p. 218-219.

106. Voir COULJE, B., Jean XII Cosmas, dans *DHGE*, 26, 1997, col. 1441-1442 ; voir aussi PACHYMÈRES, *Relations historiques*, IV, p. 418-421.

107. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, voir p. 128-129 et p. 384-386.

108. Voir REFIK, A., *On altinci asirida Istanbul hayatı (1553-1591)*, Istanbul 1935, p. 49 ; voir la traduction française de V. LAURENT, *Les chrétiens sous les sultans (1553-1592)*. Un recueil de documents turcs, *Échos d'Orient* 28, 1929, p. 398-406, ici p. 403. L'acte date du 8 avril 1574.

109. *Ibid.*, p. 403 (trad. LAURENT).

110. Voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 233-234.

111. Il resterait à expliquer pourquoi il se retrouve précisément au monastère de Vatopédi. Notons seulement que les deux monastères où Scholarios se retire successivement, à savoir Vatopédi, puis Saint-Jean-Prodrome à côté de Serrès, ont tous deux développé des liens très étroits avec la Serbie, en particulier avec le despote Georges Branković et sa fille, Mara, épouse du précédent sultan, Murad II, et belle-mère de Mehmed II. Sur Mara, voir *PLP*, n° 17210 ; POPOVIĆ, M., *Mara Branković. Leben und Wirken einer Frau an der kulturellen Schnittstelle zwischen Serben, Byzantinern und Osmanen*, thèse dactylographiée, Université de Vienne, 2005.

Eu égard à sa situation, il serait logique que Scholarios n'ait pas choisi sa destination. Durant tout le temps où il se trouvait à Istanbul, il n'était pas complètement libre de ses mouvements : la garantie écrite qui lui avait été octroyée initialement n'avait en réalité qu'une valeur très relative, comme l'avait prouvé le fait que le sultan s'était opposé à son départ de façon autoritaire. Au bout de deux années, sa démission avait sans doute fait l'objet d'un consensus impliquant à la fois Scholarios lui-même, qui désirait se retirer compte tenu des circonstances, le synode, qui souhaitait son départ, les conseillers grecs du sultan, qui étaient prêts à changer de candidat, et enfin le sultan lui-même, qui devait dans l'affaire accepter de se séparer de son patriarche. La négociation concernant cette abdication pouvait tout à fait comporter une clause de relégation de l'ancien patriarche, laquelle constituait en même temps pour Scholarios une autorisation *de facto* de quitter Istanbul et donc, dans une certaine mesure, un retour à la liberté. Ceci expliquerait le caractère « inattendu » et paradoxal de la venue de Scholarios à l'Athos, puisque la sanction obtenue contre lui par le milieu ecclésiastique aboutirait en réalité à sa libération – libération très certainement soumise à conditions. Pour autant qu'une note marginale puisse étayer cette version des faits, il faut relever l'expression employée par Scholarios à propos de la fin de son patriarcat, lorsqu'il mentionne à la fois sa « démission » et sa « délivrance »¹¹².

Les deux retours forcés à Istanbul

Toutes ces considérations ne valent pas seulement pour la venue de Scholarios à l'Athos : elles présentent une importance certaine pour la compréhension d'une question très discutée, celle des « retours forcés » de Scholarios à Istanbul. Une longue historiographie depuis A. Papadopoulos-Kérameus jusqu'à V. Laurent a voulu voir dans ces séjours ultérieurs à Istanbul un deuxième et un troisième patriarcat exercés par Scholarios¹¹³, tandis que T. Zèsès, suivi par P. Konortas et

Sur les liens entre Vatopédi et la Serbie, voir notamment RADIĆ, R., Η μονή Βατοπεδίου και η Σερβία στον ΙΕ' αιώνα, dans *Ἱερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ἱστορία καὶ τέχνη*, éd. P. GOUNARIDÈS, Athènes 1999, p. 87-96.

112. Cette note marginale autographe se trouve sur l'*Athous Lauriotanus* E. 84, fol. 9^v : Scholarios mentionne le patriarcat d'Isidore II, « après notre démission et délivrance » (ὀπὸ τοῦ πατριάρχου κύρ Ἰσιδώρου, μετὰ τὴν ἡμῶν παραίτησιν καὶ ἀπαλλαγὴν δόξα τῷ ἀπαλλάξαντί με Θεῷ) (SCHOLARIOS, III, p. xxxvii, n° 6).

113. Le premier historien qui a développé la thèse des trois patriarcats de Scholarios est A. Papadopoulos-Kérameus (ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἐρευναι*). L'auteur considère que le sermon prononcé en 1464 par Scholarios lors de son troisième retour est la preuve qu'il exerçait alors un « patriarcat temporaire » (προσωρινὴν πατριαρχίαν) ; il place le deuxième patriarcat en 1458 et le troisième en 1463-1464. Les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios, L. Petit, M. Jugie et X. Sidéridès, ont repris cette interprétation en développant d'autres arguments dans les introductions du premier et du dernier volume de la série (voir SCHOLARIOS, I, p. xii-xiv et JUGIE, *Compléments à la biographie*, p. 29*-33*) ; M. Jugie a repris ensuite la question pour fixer finalement le deuxième patriarcat en 1463 et le troisième en 1464-1465 (voir notamment JUGIE, *Scholarios, Georges*, col. 1525). C. J. G. Turner a suivi ces conclusions (voir TURNER, *Notes on the works of Theodore Agallianos*, p. 33-35 ; TURNER, *Career*, p. 441), de même que V. Laurent (LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 243-252) et le PLP (voir PLP, n° 27304). C. Patrinelès a proposé de son côté une variante, selon laquelle les deux retours de Scholarios au patriarcat se seraient enchaînés en 1463-1464 (voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 67-68, note 332).

par moi-même, plaide pour une relecture attentive des sources qui conduit à n'identifier dans la carrière de Scholarios qu'un seul patriarcat, le premier évidemment¹¹⁴. Il reste que ces retours, s'ils ne correspondent pas à des patriarcats, doivent trouver une explication : dans la mesure où Scholarios insiste sur leur caractère involontaire, il faudrait pouvoir déterminer l'autorité à laquelle il obéit, pour tenter de comprendre à quel titre il est revenu par deux fois à Istanbul.

Les propres écrits de Scholarios témoignent sans aucun doute de la réalité de ces deux retours. Mais à aucun moment, que ce soit dans les notes marginales de ses manuscrits ou dans le corps de ses œuvres, Scholarios ne prétend avoir été patriarche à plusieurs reprises : au contraire, il ne parle jamais de son patriarcat et de sa démission qu'au singulier. C'est la récurrence, dans ses notes marginales autographes, d'une expression précise, « notre retour forcé » (ἡ ἄνοδος βίαιος ἡμῶν), qui a amené les historiens à lui attribuer trois patriarcats. Dans la souscription du *Sermon pour la fête de l'Assomption* par exemple, Scholarios emploie la formule suivante, qui éclaire les conditions dans lesquelles il se trouve alors : « écrit dans le monastère de la Pammakaristos et lu lors de la fête de la Dormition, à la fin de l'indiction 12, en l'année 72 [= 1464], lors de notre troisième retour forcé ici »¹¹⁵. À cause de la date, qui outrepassait largement l'époque du patriarcat connu de Scholarios, et de la mention du lieu, le siège du patriarcat de Constantinople, on a conclu à son retour à la tête de l'Église, non seulement à la date du texte, en 1464, mais aussi plus tôt, puisque Scholarios fait état ici d'un « troisième retour forcé », ce qui en sous-entend nécessairement un deuxième auparavant.

Pourtant, l'analyse des notes marginales de Scholarios incite à la prudence quant à l'assimilation des « retours forcés » à des patriarcats, car il distingue lui-même de manière assez claire, semble-t-il, les deux types de situation. L'examen des notes autographes des manuscrits¹¹⁶ permet d'aboutir au constat suivant : Scholarios s'attribue le titre de « patriarche » (πατριάρχης) uniquement dans sa *Lettre sur la prise de Constantinople* (octobre 1454) et dans son traité apologétique à Mehmed II, *La seule voie du salut* (1454-1456)¹¹⁷ ; le terme n'est donc employé par lui que dans des textes qui datent du patriarcat qui lui est attribué sans ambiguïté. Aucun parallèle ne peut être fait avec les écrits de l'époque des séjours ultérieurs à Constantinople, car c'est alors toujours l'expression de « retour forcé » (ἄνοδος βίαιος) qu'il utilise¹¹⁸, négligeant en général de préci-

114. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 194-196 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 443 ; BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 60-72. Voir Annexe II.2.

115. SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Assomption*, I, p. 197⁷⁻⁹ : ἐγράφη ἐν τῇ μονῇ τῆς Παμμακαρίστου, καὶ ἀνεγνώσθη ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Κοιμήσεως, ἐν τῇ τρίτῃ ἡμῶν ἀνόδῳ βίαιῳ ἐκεῖ, τελειομένης ἰνδικτιόνης [sic] ιβ', ἐν ἔτει οβ'. Il s'agit d'une note autographe de Scholarios, écrite de sa main sur trois manuscrits différents avec quelques variantes minimes : voir la description faite par M. Jugie (SCHOLARIOS, I, p. xx-xxi, n° 30, p. xxiv, n° 11 et p. xxxv, n° 11).

116. Sur l'utilisation rigoureuse des notes marginales des manuscrits de Scholarios, voir *supra* chapitre I.2, note 91.

117. Voir *supra* chapitre II.3 et chapitre II.4. Voir la description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. xviii, n° 13 et n° 16, p. xxiii, n° 3, p. xxxvi, n° 15 ; p. xxxi, n° 7, le terme πατριάρχης n'apparaît pas, mais celui de πατριάρχῃον est présent.

118. L'expression apparaît dans *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363-368 (voir description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. xx, n° 25) ; dans le *Sermon pour la fête de*

ser la fonction qu'il occupe désormais, sauf dans un cas où il signe comme simple moine¹¹⁹. Peut-on conjecturer que, s'il avait à nouveau exercé la fonction patriarcale lors de ces retours, il en aurait fait état dans quelques textes au moins, comme lors du premier patriarcat¹²⁰? Quoi qu'il en soit, les informations fournies par les notes marginales autographes de Scholarios ne permettent pas de conclure au retour de leur auteur au patriarcat de Constantinople en tant que chef de l'Église : elles établissent tout au plus sa présence à la Pammakaristos pour la fête de la Dormition en août 1464, ainsi que l'existence d'un retour précédent à Istanbul, pour lequel il n'existe aucun élément de datation. De façon plus précise, il faut d'ailleurs remarquer que, à l'exception de celles qui surmontent le *Sermon pour la fête de l'Assomption*, les notes de Scholarios n'évoquent pas spécifiquement la Pammakaristos, mais de façon générale la « ville », c'est-à-dire Istanbul. Par exemple dans la souscription à la *Réfutation de l'erreur judaïque*, Scholarios indique : « ébauché par moi Gennadios dans la ville, lorsque j'ai été conduit ici de force pour la troisième fois »¹²¹. Cette mention d'Istanbul en général et non pas du seul patriarcat ouvre plus largement le champ des interprétations possibles du sens de ces retours.

La formule utilisée par Scholarios pose en outre le problème du nombre total de ses séjours à Istanbul à partir de la domination ottomane : son premier retour à l'automne 1453, dans la suite du sultan, doit-il être comptabilisé, ou bien faut-il comprendre que l'ancien patriarche serait revenu trois fois après sa démission, donc à trois reprises après 1456? Un petit indice permet ici d'esquisser la solution : Scholarios, dans l'ensemble de ses notes marginales autographes, fait allusion non seulement à ses « retours », mais aussi aux « délivrances » qui les suivent : or, de la même façon qu'il se félicitait et remerciait Dieu de l'avoir délivré à l'issue de son patriarcat, au début de 1456¹²², il se réjouit à la fin du « troisième retour forcé » d'avoir obtenu sa « troisième délivrance »¹²³. Les deux

l'Assomption, I, p. 197-210 (voir description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. XX-XXI, n° 30, p. XXIV, n° 11, et p. XXXV, n° 11); dans la *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-314 (voir description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1 et p. XXXVI, n° 16); et dans *Sur la distinction des personnes divines*, III, p. 430-433 (voir description du manuscrit dans SCHOLARIOS, V, p. VI, n° 3).

119. Sur le manuscrit autographe de la *Réfutation de l'erreur judaïque*, le *Parisinus gr.* 1294, Scholarios signe à deux reprises Γενναδίου μοναχοῦ τοῦ Σχολαρίου : voir SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1. Curieusement, l'éditeur n'a pas mentionné cette double signature dans son édition du texte : voir SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-252.

120. Non seulement on en trouverait certainement une trace dans ses propres œuvres, mais d'autres sources aussi le mentionneraient : or ni les chroniqueurs contemporains, notamment Kritoboulos d'Imbros, ni les listes patriarcales, ni les actes patriarcaux et synodaux conservés, ni même les chroniques tardives n'attribuent trois patriarcats à Scholarios ; on ne trouve même dans aucune de ces sources la moindre allusion à ses allées et venues après sa démission. Voir BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 63-66.

121. SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251³⁵-252¹ : σχεδιασθεὶς ἐν τῇ πόλει ὑπ' ἐμοῦ Γενναδίου, ὅτε τὸ τρίτον ἐκεῖ βίᾳ ἤχθην (voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1).

122. Voir *supra* note 112.

123. SCHOLARIOS, *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363³⁻⁶ : ἐκ τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου τῆς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μενοικέως, ἐν τῇ τρίτῃ ἀπαλλαγῇ τῆς εἰς τὴν πόλιν τρίτης ἀνόδου βιαιᾶς ἡμῶν καὶ χάρις τῷ ἐλευθερώσαντι ἡμᾶς ἐκεῖθεν Θεῷ (voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. XX, n° 25).

années d'exercice du patriarcat constitueraient donc, selon l'expression chère à l'auteur, le premier « retour forcé ».

Lors de la venue de Scholarios à Istanbul à la fin de 1453, l'autorité à laquelle il a dû se plier ne fait aucun doute : c'est évidemment celle du sultan. De fait, le récit de Scholarios à propos de son arrivée dans la ville sous la conduite de Mehmed II mettait déjà l'accent sur la contrainte et la force qui avaient été employées à son égard¹²⁴. En tenant compte du parallélisme dressé par l'auteur lui-même entre ses différents retours à Istanbul, la notation de la *Réfutation de l'erreur judaïque* concernant le troisième « retour forcé » peut être interprétée de la même manière¹²⁵ : si Scholarios a été « conduit ici de force », c'est probablement sur l'ordre de Mehmed II. Rappelons d'autre part le statut personnel ambigu de l'ex-patriarche : eu égard à sa condition d'ancien captif, il conservait des liens particuliers avec le sultan, si bien qu'il était tenu d'obéir à son maître non seulement en tant que sujet orthodoxe, mais aussi à titre individuel¹²⁶. Tous ces indices semblent donc converger vers un responsable présumé des retours forcés de Scholarios à Istanbul, qui ne serait autre que Mehmed II.

Les activités de Scholarios durant ses retours forcés

Si c'est bien le sultan qui a ordonné le retour de Scholarios à Istanbul, pour quelle raison voulait-il le rappeler auprès de lui ? Un élément de réponse est fourni par Georges de Trébizonde : dans une lettre à Mehmed II qu'il rédige à Rome pendant l'été 1466¹²⁷, juste après avoir séjourné à Istanbul, il évoque la personne de Scholarios comme l'un des membres de l'entourage du sultan. Georges de Trébizonde adresse en effet à cette période plusieurs traités de sa composition à Mehmed II, dont l'un porte sur les différences entre les religions chrétienne et musulmane ; dans sa lettre, il s'excuse d'avoir écrit cet ouvrage en latin et non en grec, mais il renvoie le sultan aux compétences linguistiques de Scholarios pour ce qui est de la traduction¹²⁸. Notons qu'il semble sûr de son fait, puisque la raison qu'il donne pour avoir composé ce traité en latin tient précisément au fait qu'il savait que le sultan pourrait ensuite s'adresser à Scholarios pour en faire une version en grec¹²⁹. Ses connaissances concernant Scholarios semblent cependant approximatives, dans la mesure où il lui attribue de façon erronée le nom monastique de Géra-

124. Voir *supra* chapitre II.1, note 70. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224²²⁻²⁴ : καὶ ἡρπαζόμεν εὐθὺς ἐκ πλείονος διασπῆματος καὶ εἰσέρχομαι μὲν τὴν πόλιν δυστυχέστερον ἢ ὅτε ἐξηγόμεν, αὐτοῦ κομίζοντος τοῦ δεσπότη.

125. Voir *supra* note 121.

126. Voir BLANCHET, *Ambiguïté*, p. 202-211.

127. Voir MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 189 et 192 : d'après l'auteur, cette seconde lettre à Mehmed II aurait été écrite dans les quelques semaines qui ont suivi le retour à Rome de Georges de Trébizonde, retour qui a eu lieu au plus tard à la fin de juin 1466.

128. Voir GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 99 : « habet excellentia tua virum in omni scientia doctissimum, tum graecae linguae adeo peritum, ut nesciam si iam mille annis peritiorem unquam habuerit Graeciae, reverendum patrem et dominum Georgium prius nominatum scio, nunc credo Gerasimum dici, Scholariumque agnominari : is latinam etiam linguam optime tenet, quare poterit traducere ».

129. Voir *ibid.*, p. 99 : « haec latine scripsi quoniam graeca lingua non ita facilis mihi est, quod feci libentius quoniam habet excellentia tua virum ... ».

simos au lieu de Gennadios¹³⁰. Le plus probable serait donc que Georges de Trébizonde, au cours de son récent séjour à Istanbul¹³¹, ait entendu parler de Scholarios comme de l'un des lettrés grecs auxquels Mehmed II avait recours : les louanges démesurées dont il comble ici Scholarios peuvent d'ailleurs laisser penser qu'il cherche à flatter le sultan à travers l'un de ses familiers.

Si Georges de Trébizonde écrivait ainsi à Mehmed II à l'été 1466, est-ce à dire qu'il avait de bonnes raisons de croire que Scholarios était encore à Istanbul à cette date, à la disposition du sultan en cas de besoin¹³² ? En d'autres termes, avait-il appris, lorsqu'il se trouvait lui-même sur place durant l'hiver précédent, que Scholarios résidait dans la ville ? C'est tout à fait plausible, dans la mesure où le « troisième retour forcé » de Scholarios doit couvrir la période qui s'étend de l'été 1464¹³³ jusqu'en 1466/1467. Il existe en effet deux textes de Scholarios qui ont été rédigés au monastère du Prodrôme peu après la fin de ce troisième séjour à Istanbul : *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ* porte explicitement la mention de la « troisième délivrance »¹³⁴, tandis que l'*Apologie personnelle* contient seulement des allusions à son récent départ pour le monastère du Prodrôme, sur le Mont Ménécée¹³⁵. Il se trouve que ces écrits, tous deux adressés à Théodore Branas, sont placés à la suite l'un de l'autre dans l'un des manuscrits autographes de Scholarios, ce qui permet de les dater de la même période¹³⁶. Or le contenu de l'*Apologie personnelle* oblige à la situer non en 1464, comme l'avait proposé M. Jugie, mais bien en 1467, comme l'ont suggéré plus récemment T. Zèsès et P. Konortas¹³⁷. En l'absence d'informations supplémentaires sur cette phase de la vie de Scholarios, on peut donc

130. Cette confusion incite à penser que Georges de Trébizonde n'a peut-être pas rencontré Scholarios personnellement lors de son séjour à Istanbul ; cependant elle peut aussi être mise sur le compte de la mémoire défaillante de l'auteur. En revanche, les termes qu'il emploie pour désigner Scholarios correspondent bien à une titulature de moine : « reverendum patrem » est un équivalent de αἰδέσιμος πατήρ, Georges étant cependant le nom laïc de Scholarios.

131. Georges de Trébizonde a séjourné à Istanbul de novembre 1465 à mars 1466 environ : voir BABINGER, *Mahomet II*, p. 298-301 ; MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 184-189 et 192-193. Voir aussi *supra* chapitre II.3.

132. Georges de Trébizonde laisse cependant une petite place à l'incertitude quant au fait que Scholarios puisse traduire son traité, et il propose dans le cas contraire d'écrire lui-même en grec : « sed si hoc casu aliquo fieri non poterit, scribam in futurum graece ut potero » (GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 99).

133. C'est la date donnée par le *Sermon pour la fête de l'Assomption* : voir *supra* note 115. Mais en toute hypothèse, le troisième séjour de Scholarios à Istanbul a pu commencer plus tôt.

134. Voir SCHOLARIOS, *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363-368. Voir la souscription autographe de Scholarios *supra* note 123. Le texte ne comporte pas de date ; il est daté par M. Jugie de 1464 à cause de la mention de la « troisième délivrance », parce que l'éditeur considère alors que le troisième patriarcat de Scholarios s'achève cette année-là (voir *ibid.*, III, p. xxv) ; plus tard, M. Jugie change quelque peu d'avis et prolonge ce troisième patriarcat jusqu'en 1465, donnant donc l'automne 1465 comme date de retour de Scholarios au Prodrôme (voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 31*).

135. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264³²⁻³⁴ : διεθέμεθα μὲν ἐκεῖθεν μέλλοντες ἐξίεναι, οὐδ' ἄνευ θείας προνοίας· εἰς δὲ τὴν ποθουμένην καταντήσαντες ἡσυχίαν, τῷ ἐλευθερώσαντι Θεῷ μικρὰν ἀφοσιούμεθα χάριν. Scholarios avait commencé à écrire ce texte à Istanbul et le complète une fois qu'il est arrivé au monastère du Prodrôme, comme en témoigne l'allusion aux « oiseaux qui chantent partout sur cette montagne » : ὄρνιθες περιάδοντες ἐν τούτῳ τῷ ὄρει (*ibid.*, p. 265').

136. Voir SCHOLARIOS, IV, p. xvi ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320.

137. Sur les arguments permettant de reporter la datation de l'*Apologie personnelle*, voir Annexe IV.4.e.

conclure que si Scholarios est retourné au monastère du Prodrôme, près de Serrès, et a rédigé ces deux écrits en 1467, sa résidence forcée à Istanbul s'était terminée dans le courant de 1466 ou, au plus tard, au début de 1467¹³⁸.

Scholarios aurait donc passé un peu plus de deux années dans la capitale sur l'ordre de Mehmed II, peut-être comme son traducteur attitré : les données connues ne permettent pas de se prononcer plus précisément sur sa fonction. Quelle qu'elle fût, cette activité lui laissait cependant du loisir, puisque Scholarios a rédigé plusieurs de ses œuvres durant cette période, et non des moindres, par leur volume au moins : signalons notamment un traité de polémique anti-judaïque, la *Réfutation de l'erreur judaïque*¹³⁹, qui constitue l'essentiel de la production de Scholarios sur ce thème. Surtout, selon la datation proposée par M. Jugie et reprise par T. Zèsès, les *Résumé de la Somme* contre les Gentils et *Résumé de la Somme* théologique, notes composées à partir des deux ouvrages monumentaux de Thomas d'Aquin, ont été réalisés à cette époque¹⁴⁰.

Scholarios s'explique dans la préface au *Résumé de la Somme* contre les Gentils sur les raisons qui l'ont conduit à se lancer dans une telle entreprise. Il possédait avant 1453 des copies des traductions grecques de ces deux traités, selon la version qu'en avait établie Dèmétrios Kydonès au siècle précédent, et avait pu les retrouver après la chute de Constantinople¹⁴¹ ; mais ces manuscrits étaient très volumineux, et Scholarios exprime ses regrets de n'avoir pas pu les emporter partout avec lui durant sa vie ultérieure, faite, selon ses dires, « d'errances et de déplacements involontaires »¹⁴². Il évoque ici sans conteste la période qui suit sa démission : il disposait bien des ouvrages de Thomas d'Aquin tant qu'il se trouvait à Istanbul, mais il avait été contraint de s'en séparer lors de l'un de ses voyages. Selon M. Jugie, il aurait donc profité de son troisième retour forcé à Istanbul, à partir de 1464¹⁴³, pour entreprendre ces résumés, alors qu'il

138. Les mentions de date dans les notes autographes de Scholarios permettent d'ailleurs d'aboutir à la même conclusion : certains écrits de Scholarios sont à nouveau rédigés au Prodrôme à partir de 1467 seulement ; voir Annexe IV.2 et SCHOLARIOS, VIII, p. 15*-19*.

139. Voir SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-314 et p. xx-xxi. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 294-295.

140. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin, V, p. 1-338 et p. v-ix ; SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* théologique de saint Thomas d'Aquin, Première partie, V, p. 338-510 et p. v-ix ; SCHOLARIOS, *Résumé de la Prima Secundae de la Somme* théologique de saint Thomas d'Aquin, VI, p. 1-153 et p. v-vi. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 347-350.

141. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 1⁵⁻⁷ : ἐκεῖνα [τὰ βιβλία] μὲν γὰρ περὶ πλείστου ἐποιοῦμεθα πανταχοῦ συννεῖναι ἡμῖν, καὶ πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐκγεγραμμένα καὶ ὕστερον ἐκ τῆς διασπορᾶς ἐπανευρημένα ἡμῖν. Beaucoup de manuscrits ont été dispersés au moment de la chute de Constantinople et ont été probablement rachetés ensuite par les Grecs. Plusieurs notes de Scholarios mentionnent le fait que ses propres œuvres ont été retrouvées à Gallipoli ou ailleurs : voir SCHOLARIOS, I, p. xvi, n° 3, p. xvii, n° 10 et n° 11. Pour les manuscrits des traductions de Thomas commandités par Scholarios avant la chute de Constantinople, voir *infra* chapitre V.2, notes 8 et 9.

142. SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 1⁷⁻¹² : ὄγκου δὲ ἤν οὐδαμῶς εὐαγίου [...], καὶ ἡμῖν ἡ δυστυχῆς αὕτη ζωὴ πλάναις καὶ μεταβάσεσιν ἀκουσίως, μετὰ τὴν τῆς πατρίδος φθορὰν, ὅλη προσαναλίσκεται. Οὐκ ἔχοντες οὖν τοσοῦτον ὄγκον βιβλίων ἑαυτοῖς πανταχοῦ συμμετάγειν [...]. Ces « déplacements involontaires » (μεταβάσεις ἀκουσίως) rappellent le « transfert » (μετοκομιδῆς) à l'Athos.

143. Voir SCHOLARIOS, V, p. vi.

retrouvait sur place les traductions de Dèmètrios Kydonès¹⁴⁴, et se serait consacré à cette tâche, de manière à pouvoir ensuite conserver toujours avec lui un condensé de la pensée de Thomas¹⁴⁵.

Il se peut que cette activité ait été entamée avant 1464, lors du séjour de Scholarios à Vatopédi¹⁴⁶ ou lors de son deuxième retour forcé à Istanbul, dans la mesure où les *Résumés* eux-mêmes ne sont pas datés; cependant le fait que ces séjours aient été probablement assez courts incite plutôt à pencher pour le troisième retour forcé, assurément plus long. Cette hypothèse est renforcée par le fait que le manuscrit autographe de Scholarios qui contient à la fois le *Résumé de la Somme* contre les Gentils et la première partie du *Résumé de la Somme théologique* comporte aussi un court texte sur Thomas d'Aquin, *Sur la distinction des personnes divines*, qui, lui, mentionne le troisième retour forcé¹⁴⁷. Si Scholarios a bien rédigé ces *Résumés*, fort imposants, durant son dernier séjour à Istanbul, il n'était certainement pas dans le même temps en charge d'une lourde responsabilité ecclésiastique: cette intense activité intellectuelle relève bien plutôt d'un genre de vie monastique. Rien n'empêche de penser que Scholarios résidait en fait dans un monastère de la ville, tout en étant disponible pour le sultan dès que ce dernier avait besoin de ses services. //

Des données nouvelles apportent encore une information supplémentaire quant aux relations de Scholarios avec les milieux monastiques durant cette période. Dans le cadre de ses recherches en vue de la publication du catalogue des manuscrits de la Panaghia Kamariotissa de Chalki¹⁴⁸, P. Géhin a pu récemment attribuer à Scholarios trois notes marginales considérées jusqu'alors comme anonymes¹⁴⁹. Elles se

144. Voir SCHOLARIOS, V, p. VII-VIII; TURNER, *Career*, p. 426, note 2; PODSKALSKY, *Rezeption*, p. 308; BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 55; d'après ces auteurs, les *Résumés* de Scholarios se fondent au moins en partie sur les traductions intégrales des deux *Sommes* de Thomas d'Aquin faites par Dèmètrios Kydonès au XIV^e siècle. Scholarios aurait donc difficilement pu rédiger ses propres *Résumés* sans avoir à sa disposition ces traductions.

145. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 1¹²⁻¹⁵: οὐτ' ἀνεχώμενοι παντελῶς αὐτῶν ἐστερησθαι, τὴν τοιαύτην ἐπιτομὴν ἐξ ἀνάγκης ἐπενοήσαμεν, ὑπ' οὐδεμιᾶς ἄλλης φιλοτιμίας, ἀρκοῦσαν ἡμῖν τε καὶ εἰ τις ἄλλος ἐστὶν ὁ τοῖς βιβλίοις ἐκείνοις πολλὰκις ὁμιληκῶς ἀκριβῶς ἀντὶ τῶν βιβλίων αὐτῶν ὄλων. Scholarios explique clairement que le résumé qu'il élabore à usage privé est destiné à remplacer les livres eux-mêmes: il s'attendait donc à devoir à nouveau abandonner les manuscrits de Thomas lorsqu'il repartirait.

146. Comme l'a montré récemment B. Fonkitch, Scholarios a annoté de sa main un manuscrit contenant le début de la traduction de la *Somme théologique* par Dèmètrios Kydonès, l'*Athous Vatopedinus* 254; mais il est impossible de savoir si ce manuscrit se trouvait déjà sur place et appartenait à la collection donnée au monastère par Jean Cantacuzène au siècle précédent, ou s'il a été apporté par Scholarios: voir FONKITCH, *Nouveaux autographes*, p. 243-250.

147. Voir SCHOLARIOS, *Sur la distinction des personnes divines*, III, p. 430-433. La souscription porte: Γενναδίου· ἐν τῇ τρίτῃ εἰς τὴν πόλιν βυαίω (ibid., p. 430³²). Voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, V, p. V-VI. Une étude approfondie des manuscrits serait cependant nécessaire pour confirmer la datation avancée par M. Jugie.

148. Voir KOUROPOU, M., et GÉHIN, P., *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki. I. Notices descriptives*, à paraître. Ce fonds est désormais déposé à la bibliothèque du patriarcat œcuménique de Constantinople, à Istanbul.

149. Voir GÉHIN, P., Reliures d'époque paléologue dans les fonds du patriarcat œcuménique, dans *Το βιβλίο στο Βυζάντιο: βυζαντινή και μεταβυζαντινή βιβλιοδοσία*, Athènes 13-16 octobre 2005, à paraître. Je suis très reconnaissante à P. Géhin de m'avoir transmis le texte de son article avant sa publication.

trouvent dans le *Panaghia* 48, aux folios 70, 158 et 275, la dernière note étant datée, mais aucune des trois n'étant apparemment signée. Or P. Géhin a pu identifier, dans la marge inférieure des folios 69^v et 157^v, soit juste en face des deux premières notes, la signature autographe de Scholarios: ὁ Γενναδῖος dans la première occurrence et Γενναδίου dans la seconde.

Ces trois notes se recoupent et portent sur la transmission du manuscrit dans lequel elles ont été inscrites, le *Panaghia* 48. Cet ouvrage appartenait à l'origine au mégaduc de Sélymbria¹⁵⁰; il avait été copié en 1325 et contenait un synaxaire des mois de septembre à février¹⁵¹. Les notes de Scholarios indiquent que ce manuscrit a été déposé par ses propres soins au monastère du Prodrôme de Pétra, à titre de prêt, en l'an 6971, soit en 1462/1463¹⁵². Il faut donc en conclure qu'à cette période, c'est-à-dire à une date indéterminée située entre septembre 1462 et août 1463, Scholarios se trouve à Istanbul et entretient des liens privilégiés avec les moines du Prodrôme de Pétra, puisqu'il se charge de leur fournir un livre de prières¹⁵³. A-t-il pris possession de l'ouvrage lors d'un passage par Sélymbria, ou bien a-t-il retrouvé ce manuscrit parmi d'autres, à la suite des pillages provoqués par la chute de Constantinople¹⁵⁴? La question doit rester en suspens faute d'indices supplémentaire. Tout au plus peut-on souligner que Scholarios a bien conscience de l'origine princière du manuscrit, au point qu'il exprime le désir que celui-ci retrouve un jour sa place dans le monastère de Sélymbria¹⁵⁵.

Il est impossible de savoir si Scholarios se trouve à Istanbul à cette date dans le cadre de son deuxième ou de son troisième retour forcé, ce dernier ayant très bien pu commencer plus d'une année avant le 15 août 1464. Il reste que les éléments fournis par ces notes marginales vont dans le sens de ce qui vient d'être dit

150. Il s'agit d'Alexis Apokaukos, l'adversaire de Jean VI Cantacuzène, assassiné en 1345: voir PLP, n° 1180.

151. Voir KOUROPOU, M., et GÉHIN, P., *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique...*, à paraître.

152. Ces notes ont déjà été éditées plusieurs fois: voir notamment MAGDALINO, P., *Byzantine churches of Selymbria*, *Dumbarton Oaks papers* 32, 1978, p. 309-318, ici p. 314. Elles seront à nouveau éditées et traduites dans l'article de P. Géhin, c'est pourquoi je n'estime pas nécessaire de les reproduire ici toutes les trois. L'essentiel des informations factuelles se trouve dans la dernière, celle du fol. 275 (éd. MAGDALINO): δέδωκα τὸ παρὸν ὥστερ δανικὸν ἐν τῇ μονῇ τοῦ τιμίου προδρόμου τῆς πέτρας, ἵνα ἀναγιγνώσκωσι μνήμας ἁγίων ἐν εἵτῃ, ἡνδ. ια'.

153. Scholarios dépose le manuscrit au monastère « afin que les moines lisent les mémoires des saints ». Le Prodrôme de Pétra était un monastère florissant durant les deux derniers siècles de l'Empire byzantin. Il continue à être habité après la chute de Constantinople, mais probablement dans des conditions très difficiles; en 1462, il échoit à la mère du grand vizir Mahmud Pacha, restée chrétienne: voir JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III, p. 424; MALAMUT, É., *Le monastère Saint-Jean-Prodrôme de Pétra de Constantinople*, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, dir. M. KAPLAN, Paris 2001, p. 219-233. Pour le firman de Mehmed II à la mère de Mahmud Pacha, voir MIRMİROĞLU, V., *Fatih Sultan Mehmet Han Hazretlerinin devrine ait tarihî vesikalar*, Istanbul 1945, p. 89-93; il en existe une traduction en grec moderne dans la recension de l'ouvrage faite par Adamantios de Pergame dans *Ὁρθοδοξία* 20, 1945, p. 142-148, ici p. 147-148.

154. Voir *supra* note 141.

155. Voir la fin de la note du fol. 70 (éd. MAGDALINO): ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ, ἐν ὅλῃ τῇ κτίσει [sic], πάλιν ἐπιστρέψῃ ἡ βίβλος, ὅμου καὶ τὰ ἕτερα, ἐν τῇ μονῇ τῆς σηλυβρίας, ἥτοι τοῦ μεγ(ά)λου δουκός.

des retours forcés de Scholarios à Istanbul. En premier lieu, la signature, réduite au seul nom monastique de son auteur, ne fait nullement référence à une éventuelle fonction patriarcale. D'autre part, Scholarios intervient là dans un domaine qui lui est familier, celui des livres. Encore une fois, ces indices convergents permettent de voir dans les activités de Scholarios durant cette période celles d'un simple moine plutôt que celles du chef de l'Église orthodoxe.

Arguments contre la thèse des retours au patriarcat

Il apparaît donc probable que Scholarios n'est pas revenu à Istanbul par deux fois après 1456 pour occuper à nouveau le trône patriarcal. Outre les informations rassemblées jusqu'ici, qui plaident pour le fait qu'il se soit adonné à un autre genre d'occupation, d'autres éléments viennent aussi contredire directement la thèse des patriarcats multiples. En premier lieu, Scholarios lui-même, dans l'*Apologie personnelle* (1467), évoque, de façon certes assez allusive, le temps qui a précédé son retour définitif au monastère du Prodrome. L'*Apologie* est un discours écrit par Scholarios afin de se réhabiliter : il prend la plume pour répondre à des propos outrageants qui ont été proférés contre lui, en son absence, dans les milieux ecclésiastiques, mais dont il a eu connaissance malgré tout ; il n'a pas répliqué publiquement à ces attaques et se justifie auprès de ses amis d'avoir ainsi gardé le silence. En réalité, cette lettre est aussi pour lui l'occasion de défendre son action passée dans l'Église et de donner sa propre version des faits¹⁵⁶. Qu'en ressort-il quant à la position que Scholarios occupait à Istanbul durant son troisième séjour ? Ce texte semble conforter l'idée que l'ancien patriarche se tenait à distance des affaires : celui-ci affirme en effet qu'on l'a insulté pour rien, puisqu'« [il] même maintenant une vie de simple particulier »¹⁵⁷. Cette formule serait probante si l'*Apologie* avait été entièrement rédigée à Istanbul, mais, dans la mesure où il l'a en partie écrite à son arrivée au monastère du Prodrome, on ne peut affirmer que cette allusion à sa vie monacale englobe aussi la période de son « retour forcé ». Cependant, il poursuit en évoquant ses adversaires, les ecclésiastiques qui l'ont mis en cause : ceux-là agissent à leur guise, « soit médiocrement, soit mal », sans que lui, Scholarios, ne s'en préoccupe¹⁵⁸ ; et il termine en ironisant ainsi sur leur compte : « en quoi fallait-il donc que nous leur prêtions main-forte pour leurs beaux travaux, nous qui ne les gênions en rien ? »¹⁵⁹. L'ensemble de ce passage permet donc de comprendre que Scholarios, s'il continue à avoir des ennemis au patriarcat, n'y a plus de réelle influence, et qu'il ne participe pas à

156. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264³²-265¹¹. Sans qu'on puisse l'affirmer absolument, il est possible que cette mise en cause publique de Scholarios, qui aurait eu lieu peu avant son retour au Prodrome, autour de 1467, corresponde à la pique lancée par un certain Strongylos de Thessalie à l'encontre de Scholarios, selon le récit que Théodore Agallianos donne de cet épisode dans sa *Lettre 2, À Ignace Euphémianos*, qui date probablement de 1467 (voir AGALLIANOS, *Lettre 2, À Ignace Euphémianos*, p. 260-263). Voir *supra* note 78.

157. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹¹⁻¹² : μάτην δὲ ὀνειδισθῆναι φάμεν, ὅτι νῦν ἰδιοπραγεμονοῦμεν ἡμεῖς.

158. *Ibid.*, p. 265¹²⁻¹³ : περὶ ὧν πράττουσιν εἴτε φαύλως, εἴτε κακῶς, οὐ φροντίζομεν οὐδὲν αὐτοῖς προσιστάμεθα.

159. *Ibid.*, p. 265¹³⁻¹⁵ : τί τοίνυν ἔδει πάρεργον τῶν καλῶν αὐτῶν ἔργων καὶ ἡμᾶς ποιῆσθαι, τοὺς μὴδὲν αὐτοῖς ἐνοχλοῦντας ;

la direction de l'Église. Il apparaît au contraire comme un homme en marge, dont le bilan est à nouveau contesté, après plus de dix ans, si bien qu'il se sent obligé de se justifier une fois encore. Discredité comme il semble l'être depuis sa démission, il n'a pas pu être rappelé pour remonter sur le siège patriarcal, ni même pour remettre de l'ordre dans l'Église à un autre titre que celui de patriarche, comme le soutenait T. Zèsès¹⁶⁰.

Par ailleurs, les données existantes concernant la succession des patriarches de Constantinople après 1453 interdisent de considérer les deux retours de Scholarios à Istanbul après 1456 comme des patriarcats. La chronologie des règnes des patriarches à partir de 1454 est particulièrement difficile à établir, mais l'identification du troisième patriarche après la chute de Constantinople avec Sophronios fournit un point de repère supplémentaire, très utile pour statuer sur le cas de Scholarios¹⁶¹. Les occupants du trône patriarcal pendant les années 1454-1464 sont au nombre de trois, et leurs règnes se sont enchaînés. Comme on l'a vu, Scholarios est patriarche du 6 janvier 1454 jusqu'au début de 1456. Son successeur, Isidore II, entre en fonction au début de 1456, peut-être dès le mois de janvier¹⁶² ; il conserve sa charge sans discontinuité jusqu'à sa mort, le 31 mars 1462¹⁶³. Comme les métropolitains savaient que la disparition d'Isidore était proche, le synode avait élu à l'avance son successeur, lequel a donc pris la relève dès le 1^{er} avril 1462¹⁶⁴ ; dans la mesure où ce troisième patriarche après la chute de Constantinople n'est autre que Sophronios, et qu'on possède un acte de ce même Sophronios daté d'août 1464¹⁶⁵, il faut en conclure que le trône a encore été occupé depuis avril 1462 jusqu'à l'été 1464 sans interruption. Cette chronologie ne présente aucune phase de vacance du trône patriarcal, et il est bien sûr impossible que deux patriarches de Constantinople exercent leurs fonctions simultanément. Il ne reste donc aucune tranche chronologique disponible durant laquelle Scholarios aurait pu se trouver à nouveau à la tête de l'Église durant cette période : or son deuxième retour forcé devrait nécessairement être placé quelque

160. Voir ZÈSÈS, Γεννάδιος Β' Σχολάριος, p. 195.

161. Sur l'identification du troisième patriarche de la période post-byzantine, voir *supra* chapitre III.2, note 93 ; voir aussi BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 68-72. Pour une reconstitution de la chronologie des patriarches de Constantinople à partir de 1454, voir Annexe II.2.

162. Voir *supra* p. 203.

163. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 63 et p. 118⁹⁹⁰⁻⁹⁹². Voir aussi *supra* note 64.

164. Voir *ibid.*, p. 118⁹⁸⁶⁻⁹⁹⁰.

165. Il existe un acte daté d'août 1464 émis sous le nom de Sophronios I^{er}, qui consiste en une lettre certifiant l'authenticité d'une croix gemmée qui avait appartenu à David II Comnène, le dernier empereur de Trébizonde, mort en novembre 1463. Même si ce dernier document est probablement un faux, comme l'a démontré V. Laurent, il n'en reste pas moins qu'aux environs du mois d'août 1464, Sophronios était encore patriarche de Constantinople, le faussaire n'ayant aucun intérêt à attribuer la lettre patriarcale à un patriarche qui ne serait plus en place : voir LAURENT, V., Les faux de la diplomatie patriarcale. La lettre de Sophronios I^{er} en faveur de l'archonte Georges Pôlos (août 1464), *Revue des études byzantines* 26, 1968, p. 265-278. Le document pourrait du reste être fondé sur un acte authentique, comme l'a montré T. Ganchou dans sa communication intitulée « La lettre encyclique du patriarche de Constantinople Sophronios I^{er} à l'archonte Géorgios Pôlos (août 1464) : un faux ? », lors du 3^e Séminaire de l'Institut hellénique de Venise, *Méthodologie d'édition, état et perspectives de la recherche des archives post-byzantines*, Venise 4-5 juin 2004, organisé par C. MALTÉZOU et P. ODORICO.

part dans les années 1456-1463, puisque, lors de l'été 1464, Scholarios en est déjà à son troisième retour forcé. Il faut donc en conclure que le deuxième retour forcé de Scholarios ne peut en aucun cas correspondre à un patriarcat¹⁶⁶.

Il ne reste finalement qu'une seule difficulté à l'issue de cette démonstration : elle concerne la titulature employée par Scholarios dans une lettre écrite par lui après 1458, la *Lettre à Sophrosuné*¹⁶⁷. La destinataire a été identifiée comme étant Simonis Paléologina, à qui Scholarios avait déjà écrit peu avant la chute de Constantinople et qui avait entre-temps revêtu l'habit monastique¹⁶⁸. Scholarios lui adresse une lettre d'encouragement à persévérer dans son vœu et dans ses prières et lui envoie un traité qu'elle ne pourrait se procurer par ailleurs, *Sur le premier service de Dieu*¹⁶⁹. Or ce traité est de Scholarios lui-même¹⁷⁰, et, d'après les notes marginales des trois manuscrits autographes qui l'ont conservé, il a été composé au monastère du Prodrome en 1458¹⁷¹. C'est pourquoi la *Lettre à Sophrosuné* est elle-même considérée par M. Jugie, à juste titre, comme postérieure à cette date. La difficulté vient de ce que la souscription de Scholarios à la fin de la lettre, «Gennadios, serviteur des enfants de Dieu»¹⁷², est considérée comme l'une de ses signatures de patriarche. On aurait donc là une preuve du retour de Scholarios à la tête de l'Église après 1458.

Examinons donc de plus près cette titulature. Elle a été rapprochée par M. Jugie de celle qu'utilise le pape de Rome, «serviteur des serviteurs de Dieu» (*servus servorum Dei*)¹⁷³. Pourtant, elle ne coïncide pas strictement avec cette dernière, et, par ailleurs, aucun patriarche de Constantinople n'a jamais adopté cette formule¹⁷⁴. De plus, elle ne se trouve au total que dans deux lettres de Scholarios, celle qui est adressée à Sophrosuné après 1458 et la *Lettre au moine Maxime Sophianos* (1455), qui date sans aucun doute de l'époque où Scholarios était patriarche¹⁷⁵. Le point commun évident entre ces deux écrits tient au fait que

166. Pour une démonstration plus détaillée de cette thèse, voir BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 68-72.

167. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Sophrosuné*, IV, p. 234-235 et p. xv-xvi. Voir aussi LAMPROS, *PP*, II, p. 322-324 et p. λς' - λς'; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 309.

168. Voir SCHOLARIOS, *Lettre VII, À Madame Simonis Paléologine*, IV, p. 502-503. Sur Simonis Paléologina, sœur de Théodora Asanina, voir *PLP*, n° 1534.

169. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Sophrosuné*, IV, p. 234²⁵: τοῦτο ὁ νῦν σοι πέμπω περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ λατρείας.

170. Voir SCHOLARIOS, *Sur le premier service de Dieu*, IV, p. 236-264 et p. xvi. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 308-309.

171. Voir la description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. XIX, n° 18, p. XXIII-XXIV, n° 5, p. XXXIX, n° 6.

172. SCHOLARIOS, *Lettre à Sophrosuné*, IV, p. 235³³: ὁ δοῦλος τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ, Γεννάδιος. Notons cependant que cette lettre n'est connue que par un seul manuscrit, le *Vaticanus Rossianus* gr. 16, qui n'est pas un autographe de Scholarios. Mais le copiste du xv^e siècle semble digne de confiance, puisqu'il a repris scrupuleusement les titulatures et les signatures de son modèle pour les autres morceaux de Scholarios que contient le manuscrit.

173. Voir M. Jugie dans SCHOLARIOS, IV, p. xi et xv-xvi. Voir aussi JUGIE, *Œuvres pastorales*, p. 152.

174. T. Zèsès insiste sur la différence qui existe entre les deux titulatures et ne voit pas dans celle de Scholarios une imitation de la titulature pontificale, mais plutôt une marque d'humilité: voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 196-198 et 312.

175. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au moine Maxime Sophianos*, IV, p. 206¹⁰: ὁ δοῦλος τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ, ὁ ταπεινὸς Γεννάδιος.

les correspondants de Scholarios sont dans les deux cas des moines. Ne pourrait-on donc pas voir là plutôt un rappel par Scholarios de sa propre condition monastique, et donc une titulature liée à sa vocation plutôt qu'à sa fonction de patriarche? L'expression «enfants de Dieu» (τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ) provient du Nouveau Testament: elle est employée par Jean dans son Évangile et dans sa première épître, et par Paul dans l'épître aux Romains¹⁷⁶. L'une des occurrences pauliniennes a fait l'objet d'une abondante exégèse, y compris par Scholarios lui-même, et fournit peut-être la clé recherchée. En Rm 8, 21, Paul annonce ainsi le salut: «la création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu»¹⁷⁷. Dans l'une de ses réponses à des difficultés scripturaires, intitulée *Sur le second avènement du Seigneur et la résurrection des corps*¹⁷⁸, Scholarios commente cette citation en insistant sur l'idée de la «servitude actuelle des enfants de Dieu», tandis qu'ils attendent la seconde parousie¹⁷⁹. Il se pourrait donc qu'il ait adopté sa signature par référence à cette citation de Paul, qui correspond tout à fait à ses propres conceptions eschatologiques; il exprimerait ainsi sa solidarité avec tous les chrétiens qui sont dans la «servitude», lui-même n'étant que l'un d'entre eux. Interprétée dans ce sens, cette souscription ne comporterait donc aucune allusion à sa charge pastorale.

Il apparaît finalement que Scholarios est resté fort peu de temps sur le trône patriarcal – à peine deux ans –, et qui plus est, dans des conditions qui se sont très vite dégradées. La haute idée qu'il se faisait de son rôle de patriarche s'est rapidement heurtée aux ambitions concurrentes d'autres dignitaires religieux qui ont réussi à l'évincer définitivement, ses retours ultérieurs à Istanbul n'ayant sans doute aucun lien avec sa précédente fonction ecclésiastique. La rivalité qui opposait Scholarios à ses adversaires procédait à l'évidence d'une lutte pour la conquête du pouvoir, dans la mesure où le patriarcat restauré était devenu un lieu stratégique pour toute l'élite grecque; en apparence, cet affrontement avait pris la forme d'une opposition entre deux conceptions de l'orthodoxie, celle des partisans de l'économie, rassemblés autour de Scholarios, et celle des puristes, désireux de maintenir à tout prix l'acribie malgré les nouvelles conditions de vie des fidèles. Cette unique alternative semble avoir présidé à tous les débats qui ont eu cours dans les milieux ecclésiastiques après 1453. Dans ce contexte général, il est impossible de déterminer la nature de la crise ponctuelle qui a poussé Scholarios à se retirer, mais il ne fait pas de doute qu'elle était liée à sa politique d'économie.

176. Voir Jn 11, 52; Rm 8, 21 et 9, 8; 1 Jn 3, 10 et 5, 2.

177. Rm 8, 21: αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ.

178. Voir SCHOLARIOS, *Sur le second avènement du Seigneur et la résurrection des corps*, III, p. 331-337 et p. xxi. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 307. Ce texte n'est pas daté.

179. Voir SCHOLARIOS, *Sur le second avènement du Seigneur et la résurrection des corps*, III, p. 333³³-334³⁷. Voir en particulier *ibid.*, p. 333³⁷-334²: δουλεία γὰρ καὶ τὸ νῦν τῶν τέκνων ἔργον ἐστὶ· τότε δὲ αὐτῶν ἐλευθέρων γεγεννημένων, καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις συνελυθερωθήσεται. Καὶ τίς ἐστὶν ἡ νῦν τῶν τοῦ Θεοῦ τέκνων δουλεία;

Eu égard à sa situation, il serait logique que Scholarios n'ait pas choisi sa destination. Durant tout le temps où il se trouvait à Istanbul, il n'était pas complètement libre de ses mouvements : la garantie écrite qui lui avait été octroyée initialement n'avait en réalité qu'une valeur très relative, comme l'avait prouvé le fait que le sultan s'était opposé à son départ de façon autoritaire. Au bout de deux années, sa démission avait sans doute fait l'objet d'un consensus impliquant à la fois Scholarios lui-même, qui désirait se retirer compte tenu des circonstances, le synode, qui souhaitait son départ, les conseillers grecs du sultan, qui étaient prêts à changer de candidat, et enfin le sultan lui-même, qui devait dans l'affaire accepter de se séparer de son patriarche. La négociation concernant cette abdication pouvait tout à fait comporter une clause de relégation de l'ancien patriarche, laquelle constituait en même temps pour Scholarios une autorisation *de facto* de quitter Istanbul et donc, dans une certaine mesure, un retour à la liberté. Ceci expliquerait le caractère « inattendu » et paradoxal de la venue de Scholarios à l'Athos, puisque la sanction obtenue contre lui par le milieu ecclésiastique aboutirait en réalité à sa libération – libération très certainement soumise à conditions. Pour autant qu'une note marginale puisse étayer cette version des faits, il faut relever l'expression employée par Scholarios à propos de la fin de son patriarcat, lorsqu'il mentionne à la fois sa « démission » et sa « délivrance »¹¹².

Les deux retours forcés à Istanbul

Toutes ces considérations ne valent pas seulement pour la venue de Scholarios à l'Athos : elles présentent une importance certaine pour la compréhension d'une question très discutée, celle des « retours forcés » de Scholarios à Istanbul. Une longue historiographie depuis A. Papadopoulos-Kérameus jusqu'à V. Laurent a voulu voir dans ces séjours ultérieurs à Istanbul un deuxième et un troisième patriarcat exercés par Scholarios¹¹³, tandis que T. Zèsès, suivi par P. Konortas et

Sur les liens entre Vatopédi et la Serbie, voir notamment RADIĆ, R., Η μονή Βατοπεδίου και η Σερβία στον ΙΕ' αιώνα, dans *Ἱερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ἱστορία καὶ τέχνη*, éd. P. GOUNARIDÈS, Athènes 1999, p. 87-96.

112. Cette note marginale autographe se trouve sur l'*Athous Lauriotanus* E. 84, fol. 9^v : Scholarios mentionne le patriarcat d'Isidore II, « après notre démission et délivrance » (ὕπὸ τοῦ πατριάρχου κύρ Ἰσιδώρου, μετὰ τὴν ἡμῶν παραίτησιν καὶ ἀπαλλαγὴν δόξα τῷ ἀπαλλάξαντί με Θεῷ) (SCHOLARIOS, III, p. xxxvii, n° 6).

113. Le premier historien qui a développé la thèse des trois patriarcats de Scholarios est A. Papadopoulos-Kérameus (PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἐρευναι*). L'auteur considère que le sermon prononcé en 1464 par Scholarios lors de son troisième retour est la preuve qu'il exerçait alors un « patriarcat temporaire » (προσωρινὴν πατριαρχίαν) ; il place le deuxième patriarcat en 1458 et le troisième en 1463-1464. Les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios, L. Petit, M. Jugie et X. Sidéridès, ont repris cette interprétation en développant d'autres arguments dans les introductions du premier et du dernier volume de la série (voir SCHOLARIOS, I, p. xii-xiv et JUGIE, *Compléments à la biographie*, p. 29*-33*) ; M. Jugie a repris ensuite la question pour fixer finalement le deuxième patriarcat en 1463 et le troisième en 1464-1465 (voir notamment JUGIE, *Scholarios, Georges*, col. 1525). C. J. G. Turner a suivi ces conclusions (voir TURNER, *Notes on the works of Theodore Agallianos*, p. 33-35 ; TURNER, *Career*, p. 441), de même que V. Laurent (LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 243-252) et le PLP (voir PLP, n° 27304). C. Patrinelys a proposé de son côté une variante, selon laquelle les deux retours de Scholarios au patriarcat se seraient enchaînés en 1463-1464 (voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 67-68, note 332).

par moi-même, plaide pour une relecture attentive des sources qui conduit à n'identifier dans la carrière de Scholarios qu'un seul patriarcat, le premier évidemment¹¹⁴. Il reste que ces retours, s'ils ne correspondent pas à des patriarcats, doivent trouver une explication : dans la mesure où Scholarios insiste sur leur caractère involontaire, il faudrait pouvoir déterminer l'autorité à laquelle il obéit, pour tenter de comprendre à quel titre il est revenu par deux fois à Istanbul.

Les propres écrits de Scholarios témoignent sans aucun doute de la réalité de ces deux retours. Mais à aucun moment, que ce soit dans les notes marginales de ses manuscrits ou dans le corps de ses œuvres, Scholarios ne prétend avoir été patriarche à plusieurs reprises : au contraire, il ne parle jamais de son patriarcat et de sa démission qu'au singulier. C'est la récurrence, dans ses notes marginales autographes, d'une expression précise, « notre retour forcé » (ἡ ἀνοδος βίαιος ἡμῶν), qui a amené les historiens à lui attribuer trois patriarcats. Dans la souscription du *Sermon pour la fête de l'Assomption* par exemple, Scholarios emploie la formule suivante, qui éclaire les conditions dans lesquelles il se trouve alors : « écrit dans le monastère de la Pammakaristos et lu lors de la fête de la Dormition, à la fin de l'indiction 12, en l'année 72 [= 1464], lors de notre troisième retour forcé ici »¹¹⁵. À cause de la date, qui outrepassait largement l'époque du patriarcat connu de Scholarios, et de la mention du lieu, le siège du patriarcat de Constantinople, on a conclu à son retour à la tête de l'Église, non seulement à la date du texte, en 1464, mais aussi plus tôt, puisque Scholarios fait état ici d'un « troisième retour forcé », ce qui en sous-entend nécessairement un deuxième auparavant.

Pourtant, l'analyse des notes marginales de Scholarios incite à la prudence quant à l'assimilation des « retours forcés » à des patriarcats, car il distingue lui-même de manière assez claire, semble-t-il, les deux types de situation. L'examen des notes autographes des manuscrits¹¹⁶ permet d'aboutir au constat suivant : Scholarios s'attribue le titre de « patriarche » (πατριάρχης) uniquement dans sa *Lettre sur la prise de Constantinople* (octobre 1454) et dans son traité apologétique à Mehmed II, *La seule voie du salut* (1454-1456)¹¹⁷ ; le terme n'est donc employé par lui que dans des textes qui datent du patriarcat qui lui est attribué sans ambiguïté. Aucun parallèle ne peut être fait avec les écrits de l'époque des séjours ultérieurs à Constantinople, car c'est alors toujours l'expression de « retour forcé » (ἀνοδος βίαιος) qu'il utilise¹¹⁸, négligeant en général de préci-

114. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 194-196 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 443 ; BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 60-72. Voir Annexe II.2.

115. SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Assomption*, I, p. 197⁷⁻⁹ : ἐγράφη ἐν τῇ μονῇ τῆς Παμμακαρίστου, καὶ ἀνεγνώσθη ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Κοιμήσεως, ἐν τῇ τρίτῃ ἡμῶν ἀνοδῷ βίαιῳ ἐκεῖ, τελειουμένης ἰνδικτιόνης [sic] ιβ', ἐν ἔτει οβ'. Il s'agit d'une note autographe de Scholarios, écrite de sa main sur trois manuscrits différents avec quelques variantes minimales : voir la description faite par M. Jugie (SCHOLARIOS, I, p. xx-xxi, n° 30, p. xxiv, n° 11 et p. xxxv, n° 11).

116. Sur l'utilisation rigoureuse des notes marginales des manuscrits de Scholarios, voir *supra* chapitre I.2, note 91.

117. Voir *supra* chapitre II.3 et chapitre II.4. Voir la description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. xviii, n° 13 et n° 16, p. xxiii, n° 3, p. xxxvi, n° 15 ; p. xxxi, n° 7, le terme πατριάρχης n'apparaît pas, mais celui de πατριαρχεῖον est présent.

118. L'expression apparaît dans *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363-368 (voir description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. xx, n° 25) ; dans le *Sermon pour la fête de*

ser la fonction qu'il occupe désormais, sauf dans un cas où il signe comme simple moine¹¹⁹. Peut-on conjecturer que, s'il avait à nouveau exercé la fonction patriarcale lors de ces retours, il en aurait fait état dans quelques textes au moins, comme lors du premier patriarcat¹²⁰? Quoi qu'il en soit, les informations fournies par les notes marginales autographes de Scholarios ne permettent pas de conclure au retour de leur auteur au patriarcat de Constantinople en tant que chef de l'Église : elles établissent tout au plus sa présence à la Pammakaristos pour la fête de la Dormition en août 1464, ainsi que l'existence d'un retour précédent à Istanbul, pour lequel il n'existe aucun élément de datation. De façon plus précise, il faut d'ailleurs remarquer que, à l'exception de celles qui surmontent le *Sermon pour la fête de l'Assomption*, les notes de Scholarios n'évoquent pas spécifiquement la Pammakaristos, mais de façon générale la « ville », c'est-à-dire Istanbul. Par exemple dans la souscription à la *Réfutation de l'erreur judaïque*, Scholarios indique : « ébauché par moi Gennadios dans la ville, lorsque j'ai été conduit ici de force pour la troisième fois »¹²¹. Cette mention d'Istanbul en général et non pas du seul patriarcat ouvre plus largement le champ des interprétations possibles du sens de ces retours.

La formule utilisée par Scholarios pose en outre le problème du nombre total de ses séjours à Istanbul à partir de la domination ottomane : son premier retour à l'automne 1453, dans la suite du sultan, doit-il être comptabilisé, ou bien faut-il comprendre que l'ancien patriarche serait revenu trois fois après sa démission, donc à trois reprises après 1456? Un petit indice permet ici d'esquisser la solution : Scholarios, dans l'ensemble de ses notes marginales autographes, fait allusion non seulement à ses « retours », mais aussi aux « délivrances » qui les suivent : or, de la même façon qu'il se félicitait et remerciait Dieu de l'avoir délivré à l'issue de son patriarcat, au début de 1456¹²², il se réjouit à la fin du « troisième retour forcé » d'avoir obtenu sa « troisième délivrance »¹²³. Les deux

l'Assomption, I, p. 197-210 (voir description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. XX-XXI, n° 30, p. XXIV, n° 11, et p. XXXV, n° 11); dans la *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-314 (voir description des manuscrits dans SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1 et p. XXXVI, n° 16); et dans *Sur la distinction des personnes divines*, III, p. 430-433 (voir description du manuscrit dans SCHOLARIOS, V, p. VI, n° 3).

119. Sur le manuscrit autographe de la *Réfutation de l'erreur judaïque*, le *Parisinus gr.* 1294, Scholarios signe à deux reprises Γενναδίου μοναχού του Σχολαρίου : voir SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1. Curieusement, l'éditeur n'a pas mentionné cette double signature dans son édition du texte : voir SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-252.

120. Non seulement on en trouverait certainement une trace dans ses propres œuvres, mais d'autres sources aussi le mentionneraient : or ni les chroniqueurs contemporains, notamment Kritoboulos d'Imbros, ni les listes patriarcales, ni les actes patriarcaux et synodaux conservés, ni même les chroniques tardives n'attribuent trois patriarcats à Scholarios ; on ne trouve même dans aucune de ces sources la moindre allusion à ses allées et venues après sa démission. Voir BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 63-66.

121. SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251³⁵-252¹ : σχεδιασθεις εν τη πόλει υπ' έμου Γενναδίου, οτε το τρίτον εκεί βία ήχθην (voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. XXIII, n° 1).

122. Voir *supra* note 112.

123. SCHOLARIOS, *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363³⁻⁶ : εκ της μονής του τιμίου Προδρόμου της εν τω όρει του Μενουκίως, εν τη τρίτη απαλλαγή της εις την πόλιν τρίτης ανόδου βιαίως ήμών· και χάρις τω έλευθερώσαντι ήμάς εκείθεν Θεώ (voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, I, p. XX, n° 25).

années d'exercice du patriarcat constitueraient donc, selon l'expression chère à l'auteur, le premier « retour forcé ».

Lors de la venue de Scholarios à Istanbul à la fin de 1453, l'autorité à laquelle il a dû se plier ne fait aucun doute : c'est évidemment celle du sultan. De fait, le récit de Scholarios à propos de son arrivée dans la ville sous la conduite de Mehmed II mettait déjà l'accent sur la contrainte et la force qui avaient été employées à son égard¹²⁴. En tenant compte du parallélisme dressé par l'auteur lui-même entre ses différents retours à Istanbul, la notation de la *Réfutation de l'erreur judaïque* concernant le troisième « retour forcé » peut être interprétée de la même manière¹²⁵ : si Scholarios a été « conduit ici de force », c'est probablement sur l'ordre de Mehmed II. Rappelons d'autre part le statut personnel ambigu de l'ex-patriarche : eu égard à sa condition d'ancien captif, il conservait des liens particuliers avec le sultan, si bien qu'il était tenu d'obéir à son maître non seulement en tant que sujet orthodoxe, mais aussi à titre individuel¹²⁶. Tous ces indices semblent donc converger vers un responsable présumé des retours forcés de Scholarios à Istanbul, qui ne serait autre que Mehmed II.

Les activités de Scholarios durant ses retours forcés

Si c'est bien le sultan qui a ordonné le retour de Scholarios à Istanbul, pour quelle raison voulait-il le rappeler auprès de lui ? Un élément de réponse est fourni par Georges de Trébizonde : dans une lettre à Mehmed II qu'il rédige à Rome pendant l'été 1466¹²⁷, juste après avoir séjourné à Istanbul, il évoque la personne de Scholarios comme l'un des membres de l'entourage du sultan. Georges de Trébizonde adresse en effet à cette période plusieurs traités de sa composition à Mehmed II, dont l'un porte sur les différences entre les religions chrétienne et musulmane ; dans sa lettre, il s'excuse d'avoir écrit cet ouvrage en latin et non en grec, mais il renvoie le sultan aux compétences linguistiques de Scholarios pour ce qui est de la traduction¹²⁸. Notons qu'il semble sûr de son fait, puisque la raison qu'il donne pour avoir composé ce traité en latin tient précisément au fait qu'il savait que le sultan pourrait ensuite s'adresser à Scholarios pour en faire une version en grec¹²⁹. Ses connaissances concernant Scholarios semblent cependant approximatives, dans la mesure où il lui attribue de façon erronée le nom monastique de Géra-

124. Voir *supra* chapitre II.1, note 70. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224²²⁻²⁴ : και ήπραξιμην εύθως εκ πλειονος διασθήματος· και εισέρχομαι μὲν την πόλιν δυστυχέστερον ή οτε έξηγόμην, αὐτοῦ κομίζοντος τοῦ δεσπότη.

125. Voir *supra* note 121.

126. Voir BLANCHET, *Ambiguïté*, p. 202-211.

127. Voir MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 189 et 192 : d'après l'auteur, cette seconde lettre à Mehmed II aurait été écrite dans les quelques semaines qui ont suivi le retour à Rome de Georges de Trébizonde, retour qui a eu lieu au plus tard à la fin de juin 1466.

128. Voir GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 99 : « habet excellentia tua virum in omni scientia doctissimum, tum graecae linguae adeo peritum, ut nesciam si iam mille annis peritorem unquam habuerit Graecia, reverendum patrem et dominum Georgium prius nominatum scio, nunc credo Gerasimum dici, Scholariumque agnominari : is latinam etiam linguam optime tenet, quare poterit traducere ».

129. Voir *ibid.*, p. 99 : « haec latine scripsi quoniam graeca lingua non ita facilis mihi est, quod feci libentius quoniam habet excellentia tua virum ... ».

simos au lieu de Gennadios¹³⁰. Le plus probable serait donc que Georges de Trébizonde, au cours de son récent séjour à Istanbul¹³¹, ait entendu parler de Scholarios comme de l'un des lettrés grecs auxquels Mehmed II avait recours : les louanges démesurées dont il comble ici Scholarios peuvent d'ailleurs laisser penser qu'il cherche à flatter le sultan à travers l'un de ses familiers.

Si Georges de Trébizonde écrivait ainsi à Mehmed II à l'été 1466, est-ce à dire qu'il avait de bonnes raisons de croire que Scholarios était encore à Istanbul à cette date, à la disposition du sultan en cas de besoin¹³² ? En d'autres termes, avait-il appris, lorsqu'il se trouvait lui-même sur place durant l'hiver précédent, que Scholarios résidait dans la ville ? C'est tout à fait plausible, dans la mesure où le « troisième retour forcé » de Scholarios doit couvrir la période qui s'étend de l'été 1464¹³³ jusqu'en 1466/1467. Il existe en effet deux textes de Scholarios qui ont été rédigés au monastère du Prodrôme peu après la fin de ce troisième séjour à Istanbul : *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ* porte explicitement la mention de la « troisième délivrance »¹³⁴, tandis que l'*Apologie personnelle* contient seulement des allusions à son récent départ pour le monastère du Prodrôme, sur le Mont Ménécée¹³⁵. Il se trouve que ces écrits, tous deux adressés à Théodore Branas, sont placés à la suite l'un de l'autre dans l'un des manuscrits autographes de Scholarios, ce qui permet de les dater de la même période¹³⁶. Or le contenu de l'*Apologie personnelle* oblige à la situer non en 1464, comme l'avait proposé M. Jugie, mais bien en 1467, comme l'ont suggéré plus récemment T. Zèsès et P. Konortas¹³⁷. En l'absence d'informations supplémentaires sur cette phase de la vie de Scholarios, on peut donc

130. Cette confusion incite à penser que Georges de Trébizonde n'a peut-être pas rencontré Scholarios personnellement lors de son séjour à Istanbul ; cependant elle peut aussi être mise sur le compte de la mémoire défaillante de l'auteur. En revanche, les termes qu'il emploie pour désigner Scholarios correspondent bien à une titulature de moine : « reverendum patrem » est un équivalent de οἰδέσιμος πατήρ, Georges étant cependant le nom laïc de Scholarios.

131. Georges de Trébizonde a séjourné à Istanbul de novembre 1465 à mars 1466 environ : voir BABINGER, *Mahomet II*, p. 298-301 ; MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 184-189 et 192-193. Voir aussi *supra* chapitre II.3.

132. Georges de Trébizonde laisse cependant une petite place à l'incertitude quant au fait que Scholarios puisse traduire son traité, et il propose dans le cas contraire d'écrire lui-même en grec : « sed si hoc casu aliquo fieri non poterit, scribam in futurum graece ut potero » (GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II*, p. 99).

133. C'est la date donnée par le *Sermon pour la fête de l'Assomption* : voir *supra* note 115. Mais en toute hypothèse, le troisième séjour de Scholarios à Istanbul a pu commencer plus tôt.

134. Voir SCHOLARIOS, *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363-368. Voir la souscription autographe de Scholarios *supra* note 123. Le texte ne comporte pas de date ; il est daté par M. Jugie de 1464 à cause de la mention de la « troisième délivrance », parce que l'éditeur considère alors que le troisième patriarcat de Scholarios s'achève cette année-là (voir *ibid.*, III, p. XXV) ; plus tard, M. Jugie change quelque peu d'avis et prolonge ce troisième patriarcat jusqu'en 1465, donnant donc l'automne 1465 comme date de retour de Scholarios au Prodrôme (voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 31*).

135. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264³²⁻³⁴ : διεθέμεθα μὲν ἐκεῖθεν μέλλοντες ἐξέλθαι, οὐδ' ἄνευ θείας προνοίας εἰς δὲ τὴν ποθουμένην καταντήσαντες ἡσυχίαν, τῷ ἐλευθερώσαντι Θεῷ μικρὰν ἀφοσιούμεθα χάριν. Scholarios avait commencé à écrire ce texte à Istanbul et le complète une fois qu'il est arrivé au monastère du Prodrôme, comme en témoigne l'allusion aux « oiseaux qui chantent partout sur cette montagne » : ὄρνιθες περιάδοντες ἐν τούτῳ τῷ ὄρει (*ibid.*, p. 265⁷).

136. Voir SCHOLARIOS, IV, p. XVI ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320.

137. Sur les arguments permettant de reporter la datation de l'*Apologie personnelle*, voir Annexe IV.4.e.

conclure que si Scholarios est retourné au monastère du Prodrôme, près de Serrès, et a rédigé ces deux écrits en 1467, sa résidence forcée à Istanbul s'était terminée dans le courant de 1466 ou, au plus tard, au début de 1467¹³⁸.

Scholarios aurait donc passé un peu plus de deux années dans la capitale sur l'ordre de Mehmed II, peut-être comme son traducteur attitré : les données connues ne permettent pas de se prononcer plus précisément sur sa fonction. Quelle qu'elle fût, cette activité lui laissait cependant du loisir, puisque Scholarios a rédigé plusieurs de ses œuvres durant cette période, et non des moindres, par leur volume au moins : signalons notamment un traité de polémique anti-judaïque, la *Réfutation de l'erreur judaïque*¹³⁹, qui constitue l'essentiel de la production de Scholarios sur ce thème. Surtout, selon la datation proposée par M. Jugie et reprise par T. Zèsès, les *Résumé de la Somme* contre les Gentils et *Résumé de la Somme* théologique, notes composées à partir des deux ouvrages monumentaux de Thomas d'Aquin, ont été réalisés à cette époque¹⁴⁰.

Scholarios s'explique dans la préface au *Résumé de la Somme* contre les Gentils sur les raisons qui l'ont conduit à se lancer dans une telle entreprise. Il possédait avant 1453 des copies des traductions grecques de ces deux traités, selon la version qu'en avait établie Dèmètrios Kydonès au siècle précédent, et avait pu les retrouver après la chute de Constantinople¹⁴¹ ; mais ces manuscrits étaient très volumineux, et Scholarios exprime ses regrets de n'avoir pas pu les emporter partout avec lui durant sa vie ultérieure, faite, selon ses dires, « d'errances et de déplacements involontaires »¹⁴². Il évoque ici sans conteste la période qui suit sa démission : il disposait bien des ouvrages de Thomas d'Aquin tant qu'il se trouvait à Istanbul, mais il avait été contraint de s'en séparer lors de l'un de ses voyages. Selon M. Jugie, il aurait donc profité de son troisième retour forcé à Istanbul, à partir de 1464¹⁴³, pour entreprendre ces résumés, alors qu'il

138. Les mentions de date dans les notes autographes de Scholarios permettent d'ailleurs d'aboutir à la même conclusion : certains écrits de Scholarios sont à nouveau rédigés au Prodrôme à partir de 1467 seulement ; voir Annexe IV.2 et SCHOLARIOS, VIII, p. 15*-19*.

139. Voir SCHOLARIOS, *Réfutation de l'erreur judaïque*, III, p. 251-314 et p. XX-XXI. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 294-295.

140. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin, V, p. 1-338 et p. V-IX ; SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* théologique de saint Thomas d'Aquin, Première partie, V, p. 338-510 et p. V-IX ; SCHOLARIOS, *Résumé de la Prima Secundae de la Somme* théologique de saint Thomas d'Aquin, VI, p. 1-153 et p. V-VI. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 347-350.

141. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 15-7 : ἐκεῖνα [τὰ βιβλία] μὲν γὰρ περὶ πλείστον ἐποιοῦμεθα πανταχοῦ συνεῖναι ἡμῖν, καὶ πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐκγεγραμμένα καὶ ὕστερον ἐκ τῆς διασποράς ἐπανευρημένα ἡμῖν. Beaucoup de manuscrits ont été dispersés au moment de la chute de Constantinople et ont été probablement rachetés ensuite par les Grecs. Plusieurs notes de Scholarios mentionnent le fait que ses propres œuvres ont été retrouvées à Gallipoli ou ailleurs : voir SCHOLARIOS, I, p. XVI, n° 3, p. XVII, n° 10 et n° 11. Pour les manuscrits des traductions de Thomas commandités par Scholarios avant la chute de Constantinople, voir *infra* chapitre V.2, notes 8 et 9.

142. SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 17-12 : ὄγκου δὲ τὴν οὐδαμῶς εὐαγίου [...], καὶ ἡμῖν ἡ δυστυχὴς αὕτη ζωὴ πλάναις καὶ μεταβάσειν ἀκουσίοις, μετὰ τὴν τῆς πατρίδος φθοράν, ὅλη προσαναλίσκεται. Οὐκ ἔχοντες οὖν τοσοῦτον ὄγκον βιβλίων ἑαυτοῖς πανταχοῦ συμμετάγειν [...]. Ces « déplacements involontaires » (μεταβάσεις ἀκουσίοις) rappellent le « transfert » (μετακομιδῆς) à l'Athos.

143. Voir SCHOLARIOS, V, p. VI.

retrouvait sur place les traductions de Dèmètrios Kydonès¹⁴⁴, et se serait consacré à cette tâche, de manière à pouvoir ensuite conserver toujours avec lui un condensé de la pensée de Thomas¹⁴⁵.

Il se peut que cette activité ait été entamée avant 1464, lors du séjour de Scholarios à Vatopédi¹⁴⁶ ou lors de son deuxième retour forcé à Istanbul, dans la mesure où les *Résumés* eux-mêmes ne sont pas datés; cependant le fait que ces séjours aient été probablement assez courts incite plutôt à pencher pour le troisième retour forcé, assurément plus long. Cette hypothèse est renforcée par le fait que le manuscrit autographe de Scholarios qui contient à la fois le *Résumé de la Somme* contre les Gentils et la première partie du *Résumé de la Somme théologique* comporte aussi un court texte sur Thomas d'Aquin, *Sur la distinction des personnes divines*, qui, lui, mentionne le troisième retour forcé¹⁴⁷. Si Scholarios a bien rédigé ces *Résumés*, fort imposants, durant son dernier séjour à Istanbul, il n'était certainement pas dans le même temps en charge d'une lourde responsabilité ecclésiastique: cette intense activité intellectuelle relève bien plutôt d'un genre de vie monastique. Rien n'empêche de penser que Scholarios résidait en fait dans un monastère de la ville, tout en étant disponible pour le sultan dès que ce dernier avait besoin de ses services. //

Des données nouvelles apportent encore une information supplémentaire quant aux relations de Scholarios avec les milieux monastiques durant cette période. Dans le cadre de ses recherches en vue de la publication du catalogue des manuscrits de la Panaghia Kamariotissa de Chalki¹⁴⁸, P. Géhin a pu récemment attribuer à Scholarios trois notes marginales considérées jusqu'alors comme anonymes¹⁴⁹. Elles se

144. Voir SCHOLARIOS, V, p. VII-VIII; TURNER, *Career*, p. 426, note 2; PODSKALSKY, *Rezeption*, p. 308; BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 55: d'après ces auteurs, les *Résumés* de Scholarios se fondent au moins en partie sur les traductions intégrales des deux *Sommes* de Thomas d'Aquin faites par Dèmètrios Kydonès au XIV^e siècle. Scholarios aurait donc difficilement pu rédiger ses propres *Résumés* sans avoir à sa disposition ces traductions.

145. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme* contre les Gentils, V, p. 1¹²⁻¹⁵: οὐτ' ἀνεχόμενοι παντελῶς αὐτῶν ἐσωτερησθαι, τὴν τοιαύτην ἐπιτομὴν ἐξ ἀνάγκης ἐπενοήσαμεν, ὅπως οὐδεμιᾶς ἄλλης φιλοτιμίας, ἀρκοῦσαν ἡμῶν τε καὶ εἰ τις ἄλλος ἐστὶν ὁ ταῖς βίβλοις ἐκείναις πολλακῶς ὁμιληκῶς ἀκριβῶς ἀντὶ τῶν βιβλίων αὐτῶν ὅλων. Scholarios explique clairement que le résumé qu'il élabore à usage privé est destiné à remplacer les livres eux-mêmes: il s'attendait donc à devoir à nouveau abandonner les manuscrits de Thomas lorsqu'il repartirait.

146. Comme l'a montré récemment B. Fonkitch, Scholarios a annoté de sa main un manuscrit contenant le début de la traduction de la *Somme théologique* par Dèmètrios Kydonès, l'*Athous Vatopedinus* 254; mais il est impossible de savoir si ce manuscrit se trouvait déjà sur place et appartenait à la collection donnée au monastère par Jean Cantacuzène au siècle précédent, ou s'il a été apporté par Scholarios: voir FONKITCH, *Nouveaux autographes*, p. 243-250.

147. Voir SCHOLARIOS, *Sur la distinction des personnes divines*, III, p. 430-433. La souscription porte: Γενναδίου· ἐν τῇ τρίτῃ εἰς τὴν πόλιν βιβαίω (*ibid.*, p. 430³²). Voir la description du manuscrit dans SCHOLARIOS, V, p. V-VI. Une étude approfondie des manuscrits serait cependant nécessaire pour confirmer la datation avancée par M. Jugie.

148. Voir KOUROPOU, M., et GÉHIN, P., *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki. I, Notices descriptives*, à paraître. Ce fonds est désormais déposé à la bibliothèque du patriarcat œcuménique de Constantinople, à Istanbul.

149. Voir GÉHIN, P., Reliures d'époque paléologue dans les fonds du patriarcat œcuménique, dans *Το βιβλίο στο Βυζάντιο: βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ βιβλιοδοσία*, Athènes 13-16 octobre 2005, à paraître. Je suis très reconnaissante à P. Géhin de m'avoir transmis le texte de son article avant sa publication.

trouvent dans le *Panaghia* 48, aux folios 70, 158 et 275, la dernière note étant datée, mais aucune des trois n'étant apparemment signée. Or P. Géhin a pu identifier, dans la marge inférieure des folios 69^v et 157^v, soit juste en face des deux premières notes, la signature autographe de Scholarios: ὁ Γενναδῖος dans la première occurrence et Γενναδίου dans la seconde.

Ces trois notes se recoupent et portent sur la transmission du manuscrit dans lequel elles ont été inscrites, le *Panaghia* 48. Cet ouvrage appartenait à l'origine au mégaduc de Sélymbria¹⁵⁰: il avait été copié en 1325 et contenait un synaxaire des mois de septembre à février¹⁵¹. Les notes de Scholarios indiquent que ce manuscrit a été déposé par ses propres soins au monastère du Prodrome de Pétra, à titre de prêt, en l'an 6971, soit en 1462/1463¹⁵². Il faut donc en conclure qu'à cette période, c'est-à-dire à une date indéterminée située entre septembre 1462 et août 1463, Scholarios se trouve à Istanbul et entretient des liens privilégiés avec les moines du Prodrome de Pétra, puisqu'il se charge de leur fournir un livre de prières¹⁵³. A-t-il pris possession de l'ouvrage lors d'un passage par Sélymbria, ou bien a-t-il retrouvé ce manuscrit parmi d'autres, à la suite des pillages provoqués par la chute de Constantinople¹⁵⁴? La question doit rester en suspens faute d'indice supplémentaire. Tout au plus peut-on souligner que Scholarios a bien conscience de l'origine princière du manuscrit, au point qu'il exprime le désir que celui-ci retrouve un jour sa place dans le monastère de Sélymbria¹⁵⁵.

Il est impossible de savoir si Scholarios se trouve à Istanbul à cette date dans le cadre de son deuxième ou de son troisième retour forcé, ce dernier ayant très bien pu commencer plus d'une année avant le 15 août 1464. Il reste que les éléments fournis par ces notes marginales vont dans le sens de ce qui vient d'être dit

150. Il s'agit d'Alexis Apokaukos, l'adversaire de Jean VI Cantacuzène, assassiné en 1345: voir PLP, n° 1180.

151. Voir KOUROPOU, M., et GÉHIN, P., *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique...*, à paraître.

152. Ces notes ont déjà été éditées plusieurs fois: voir notamment MAGDALINO, P., *Byzantine churches of Selymbria. Dumbarton Oaks papers* 32, 1978, p. 309-318, ici p. 314. Elles seront à nouveau éditées et traduites dans l'article de P. Géhin, c'est pourquoi je n'estime pas nécessaire de les reproduire ici toutes les trois. L'essentiel des informations factuelles se trouve dans la dernière, celle du fol. 275 (éd. MAGDALINO): δέδωκα τὸ παρὸν ὥσπερ δανικὸν ἐν τῇ μονῇ τοῦ τιμίου προδρόμου τῆς πέτρας, ἵνα ἀναγινώσκωσι μνήμας ἁγίων ἐν ἔτει ς' ροα', ἰνδ. ια'.

153. Scholarios dépose le manuscrit au monastère « afin que les moines lisent les mémoires des saints ». Le Prodrome de Pétra était un monastère florissant durant les deux derniers siècles de l'Empire byzantin. Il continue à être habité après la chute de Constantinople, mais probablement dans des conditions très difficiles; en 1462, il échoit à la mère du grand vizir Mahmud Pacha, restée chrétienne: voir JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III, p. 424; MALAMUT, É., *Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra de Constantinople, dans Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, dir. M. KAPLAN, Paris 2001, p. 219-233. Pour le firman de Mehmed II à la mère de Mahmud Pacha, voir MİRMIROĞLU, V., *Fatih Sultan Mehmet Han Hazretlerinin devrine ait tarihî vesikalar*, Istanbul 1945, p. 89-93; il en existe une traduction en grec moderne dans la recension de l'ouvrage faite par Adamantios de Pergame dans *Ὁρθοδοξία* 20, 1945, p. 142-148, ici p. 147-148.

154. Voir *supra* note 141.

155. Voir la fin de la note du fol. 70 (éd. MAGDALINO): ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ, ἐν ὅλῃ τῇ κτίσει [sic], πάλιν ἐπιστρέψῃ ἡ βίβλος, ὅμου καὶ τὰ ἕτερα, ἐν τῇ μονῇ τῆς σηλυβρίας, ἥτοι τοῦ μεγάλου δουκός.

des retours forcés de Scholarios à Istanbul. En premier lieu, la signature, réduite au seul nom monastique de son auteur, ne fait nullement référence à une éventuelle fonction patriarcale. D'autre part, Scholarios intervient là dans un domaine qui lui est familier, celui des livres. Encore une fois, ces indices convergents permettent de voir dans les activités de Scholarios durant cette période celles d'un simple moine plutôt que celles du chef de l'Église orthodoxe.

Arguments contre la thèse des retours au patriarcat

Il apparaît donc probable que Scholarios n'est pas revenu à Istanbul par deux fois après 1456 pour occuper à nouveau le trône patriarcal. Outre les informations rassemblées jusqu'ici, qui plaident pour le fait qu'il se soit adonné à un autre genre d'occupation, d'autres éléments viennent aussi contredire directement la thèse des patriarcats multiples. En premier lieu, Scholarios lui-même, dans l'*Apologie personnelle* (1467), évoque, de façon certes assez allusive, le temps qui a précédé son retour définitif au monastère du Prodrome. L'*Apologie* est un discours écrit par Scholarios afin de se réhabiliter : il prend la plume pour répondre à des propos outrageants qui ont été proférés contre lui, en son absence, dans les milieux ecclésiastiques, mais dont il a eu connaissance malgré tout ; il n'a pas répliqué publiquement à ces attaques et se justifie auprès de ses amis d'avoir ainsi gardé le silence. En réalité, cette lettre est aussi pour lui l'occasion de défendre son action passée dans l'Église et de donner sa propre version des faits¹⁵⁶. Qu'en ressort-il quant à la position que Scholarios occupait à Istanbul durant son troisième séjour ? Ce texte semble conforter l'idée que l'ancien patriarche se tenait à distance des affaires : celui-ci affirme en effet qu'on l'a insulté pour rien, puisqu'« [il] mène maintenant une vie de simple particulier »¹⁵⁷. Cette formule serait probante si l'*Apologie* avait été entièrement rédigée à Istanbul, mais, dans la mesure où il l'a en partie écrite à son arrivée au monastère du Prodrome, on ne peut affirmer que cette allusion à sa vie monacale englobe aussi la période de son « retour forcé ». Cependant, il poursuit en évoquant ses adversaires, les ecclésiastiques qui l'ont mis en cause : ceux-là agissent à leur guise, « soit médiocrement, soit mal », sans que lui, Scholarios, ne s'en préoccupe¹⁵⁸ ; et il termine en ironisant ainsi sur leur compte : « en quoi fallait-il donc que nous leur prêtions main-forte pour leurs beaux travaux, nous qui ne les gênions en rien ? »¹⁵⁹. L'ensemble de ce passage permet donc de comprendre que Scholarios, s'il continue à avoir des ennemis au patriarcat, n'y a plus de réelle influence, et qu'il ne participe pas à

156. Voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 264³²-265¹¹. Sans qu'on puisse l'affirmer absolument, il est possible que cette mise en cause publique de Scholarios, qui aurait eu lieu peu avant son retour au Prodrome, autour de 1467, corresponde à la pique lancée par un certain Strongylos de Thessalie à l'encontre de Scholarios, selon le récit que Théodore Agallianos donne de cet épisode dans sa *Lettre 2, À Ignace Euphémianos*, qui date probablement de 1467 (voir AGALLIANOS, *Lettre 2, À Ignace Euphémianos*, p. 260-263). Voir *supra* note 78.

157. SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 265¹¹⁻¹² : μάτην δὲ ὀνειδισθῆναι φαμεν, ὅτι νῦν ἰδιοπραγμονοῦμεν ἡμεῖς.

158. *Ibid.*, p. 265¹²⁻¹³ : περὶ ὧν πράττουσιν εἴτε φαύλως, εἴτε κακῶς, οὐ φροντίζομεν οὐδὲν αὐτοῖς προσιστάμεθα.

159. *Ibid.*, p. 265¹³⁻¹⁵ : τί τοίνυν ἔδει πάρεργον τῶν καλῶν αὐτῶν ἔργων καὶ ἡμᾶς ποιεῖσθαι, τοὺς μὴδὲν αὐτοῖς ἐνοχλοῦντας ;

la direction de l'Église. Il apparaît au contraire comme un homme en marge, dont le bilan est à nouveau contesté, après plus de dix ans, si bien qu'il se sent obligé de se justifier une fois encore. Discredité comme il semble l'être depuis sa démission, il n'a pas pu être rappelé pour remonter sur le siège patriarcal, ni même pour remettre de l'ordre dans l'Église à un autre titre que celui de patriarche, comme le soutenait T. Zèsès¹⁶⁰.

Par ailleurs, les données existantes concernant la succession des patriarches de Constantinople après 1453 interdisent de considérer les deux retours de Scholarios à Istanbul après 1456 comme des patriarcats. La chronologie des règnes des patriarches à partir de 1454 est particulièrement difficile à établir, mais l'identification du troisième patriarche après la chute de Constantinople avec Sophronios fournit un point de repère supplémentaire, très utile pour statuer sur le cas de Scholarios¹⁶¹. Les occupants du trône patriarcal pendant les années 1454-1464 sont au nombre de trois, et leurs règnes se sont enchaînés. Comme on l'a vu, Scholarios est patriarche du 6 janvier 1454 jusqu'au début de 1456. Son successeur, Isidore II, entre en fonction au début de 1456, peut-être dès le mois de janvier¹⁶² ; il conserve sa charge sans discontinuité jusqu'à sa mort, le 31 mars 1462¹⁶³. Comme les métropolitains savaient que la disparition d'Isidore était proche, le synode avait élu à l'avance son successeur, lequel a donc pris la relève dès le 1^{er} avril 1462¹⁶⁴ ; dans la mesure où ce troisième patriarche après la chute de Constantinople n'est autre que Sophronios, et qu'on possède un acte de ce même Sophronios daté d'août 1464¹⁶⁵, il faut en conclure que le trône a encore été occupé depuis avril 1462 jusqu'à l'été 1464 sans interruption. Cette chronologie ne présente aucune phase de vacance du trône patriarcal, et il est bien sûr impossible que deux patriarches de Constantinople exercent leurs fonctions simultanément. Il ne reste donc aucune tranche chronologique disponible durant laquelle Scholarios aurait pu se trouver à nouveau à la tête de l'Église durant cette période : or son deuxième retour forcé devrait nécessairement être placé quelque

160. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 195.

161. Sur l'identification du troisième patriarche de la période post-byzantine, voir *supra* chapitre III.2, note 93 ; voir aussi BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios*, p. 68-72. Pour une reconstitution de la chronologie des patriarches de Constantinople à partir de 1454, voir Annexe II.2.

162. Voir *supra* p. 203.

163. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 63 et p. 118⁹⁹⁰⁻⁹⁹². Voir aussi *supra* note 64.

164. Voir *ibid.*, p. 118⁹⁸⁶⁻⁹⁹⁰.

165. Il existe un acte daté d'août 1464 émis sous le nom de Sophronios I^{er}, qui consiste en une lettre certifiant l'authenticité d'une croix gemmée qui avait appartenu à David II Comnène, le dernier empereur de Trébizonde, mort en novembre 1463. Même si ce dernier document est probablement un faux, comme l'a démontré V. Laurent, il n'en reste pas moins qu'aux environs du mois d'août 1464, Sophronios était encore patriarche de Constantinople, le faussaire n'ayant aucun intérêt à attribuer la lettre patriarcale à un patriarche qui ne serait plus en place : voir LAURENT, V., Les faux de la diplomatie patriarcale. La lettre de Sophronios I^{er} en faveur de l'archonte Georges Pôlos (août 1464), *Revue des études byzantines* 26, 1968, p. 265-278. Le document pourrait du reste être fondé sur un acte authentique, comme l'a montré T. Ganchou dans sa communication intitulée « La lettre encyclique du patriarche de Constantinople Sophronios I^{er} à l'archonte Géorgios Pôlos (août 1464) : un faux ? », lors du 3^e Séminaire de l'Institut hellénique de Venise, *Méthodologie d'édition, état et perspectives de la recherche des archives post-byzantines*, Venise 4-5 juin 2004, organisé par C. MALTÉZOU et P. ODORICO.

Quant à Manuel Christonymos, il était lui aussi laïc avant la chute de Constantinople³⁷. On sait seulement de lui qu'il était un lettré, ancien élève d'Agallianos lui-même³⁸ et déjà reconnu comme un maître en 1453: non seulement la souscription de son *Thrène sur la chute de Constantinople* le présente comme un «très savant et docte didascale»³⁹, mais la lettre qui lui est adressée en 1453 par un certain Dèmètrios reprend les mêmes éloges⁴⁰. Son origine familiale est très mal connue: d'après une liste patriarcale, il se dénommait Gounarès⁴¹, mais il était aussi apparenté aux Comnènes⁴². Après l'arrivée au pouvoir des Ottomans, il reste à Edirne et entre au service personnel de Dèmètrios Apokaukos Kyritzès, un riche et puissant archonte grec⁴³; selon Agallianos, c'est avec l'aide de ce dernier, ainsi que de Thomas Katabolènos, un autre archonte, que l'office patriarcal de grand ecclésiarque lui est attribué par le patriarche Isidore⁴⁴. Le récit d'Agallianos concernant cette nomination est particulièrement sévère: selon l'auteur, Isidore aurait été contraint de céder aux archontes laïcs par crainte de représailles pour l'Église elle-même, tandis que la promotion de Christonymos au rang de dignitaire patriarcal s'assimilerait à de la simonie, l'intéressé ayant obtenu sa charge en faisant intervenir une instance extérieure à l'Église⁴⁵.

Ces deux fonctionnaires patriarcaux ont donc en commun d'être arrivés dans la carrière ecclésiastique sur le tard: ils n'ont pas connu l'institution de l'intérieur avant la chute de Constantinople et s'adaptent peut-être mieux que leurs rivaux à une Église privée d'empereur et soumise aux pressions fort différentes qu'exercent les familiers grecs du sultan. Il est probable que leur rapide ascension est due à leur bon niveau d'éducation, à une période où les hommes compétents se font rares. Leur positionnement idéologique se caractérise par la dénonciation de toutes les formes d'accommodement concédées par les premiers patriarches de la période ottomane et par une revendication générale d'acribie⁴⁶. Une telle attitude

37. Voir *PLP*, n° 31052; voir aussi l'introduction de C. Patrinèlès dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 81-83.

38. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 103⁴²³: τῶν ἐμῶν γὰρ ἐγένετο καὶ αὐτὸς ὁμιλητῶν.

39. Voir LAMPROS, S., Μονωδίαι καὶ θρήνοι ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 5, 1908, p. 190-269, ici p. 227, apparat: τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιου καὶ διδασκάλου κυρ Μανουήλ τοῦ Χριστωνύμου.

40. Voir DARROUZÈS, *Lettres de 1453*, p. 90. Il a par ailleurs conservé le surnom de «Maxime le docte» (Μάξιμος ὁ λόγιος), Maxime étant le nom sous lequel il est devenu patriarche; c'est bien la preuve qu'il était considéré comme particulièrement érudit par ses contemporains (voir *Historia politica*, p. 47¹⁴; *Historia patriarchica*, p. 115¹¹).

41. Voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263: ὁ Μάξιμος τοῦ Γουναρῆ.

42. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 83, note 405.

43. Voir *ibid.*, p. 100³³²⁻³³⁸.

44. Voir *ibid.*, p. 100³⁴⁰-103⁴⁵⁰.

45. Agallianos argumente longuement sur ce point en citant les canons et les Pères: selon lui, la violence faite à l'Église est la même en cas de recours à l'argent ou à la puissance des laïcs, et l'indignité du postulant se vaut dans les deux cas: voir *ibid.*, p. 103⁴⁵¹-107⁵⁷⁵. Il est vrai que l'obtention d'une charge ecclésiastique grâce à l'intervention d'un laïc est condamnée par le 30^e canon apostolique et par le canon 12 du concile de Constantinople (869) (voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, p. 21 et I, 1, p. 314), mais l'affaire en question n'est connue que par Agallianos, qui amplifie peut-être les torts de Christonymos.

46. C'est le sens de leur opposition à Agallianos, en particulier dans l'affaire des mariages non-canoniques: voir *supra* chapitre III.2.a.

peut paraître étrange: traditionnellement, elle appartient plutôt à des moines et semble quelque peu surprenante de la part de laïcs cultivés. Mais si ce parti pris est dicté au fond par le refus de tout compromis avec les ecclésiastiques impliqués de près ou de loin dans l'Union, il peut en revanche s'expliquer. En cette fin des années 1450, Galèsiotès et Christonymos retrouvent au patriarcat les antiunionistes de la Synaxe qu'ils ont fréquentés pendant la décennie 1440, alors que la lutte contre le «latinisme» était l'absolue priorité; il se peut qu'ils soient déçus et même amers en constatant que l'indulgence est d'un seul coup devenu la politique de Scholarios et de ses alliés, que même d'anciens véritables unionistes sont réintégrés dans l'Église sans difficultés, et que leur propre innocence ne leur vaut aucune reconnaissance ni aucune promotion particulière. Dans cette perspective, leur ambition personnelle, dénoncée avec tant de force par Agallianos, ne serait que l'autre face de leur dépit.

Georges Galèsiotès et Manuel Christonymos ne pouvaient agir seuls: derrière eux, se dessinent nettement les figures des deux archontes Dèmètrios Apokaukos Kyritzès et Thomas Katabolènos⁴⁷. Même si ces derniers prétendent avoir contribué à la restauration du patriarcat en 1454⁴⁸, il est évident que, très vite, ils n'ont plus soutenu le clan de Scholarios et qu'ils ont cherché au contraire à déstabiliser ce groupe dominant en introduisant leurs propres candidats. Les conflits qui agitent le patriarcat pendant la deuxième moitié du xv^e siècle sont donc aussi en partie le reflet des rivalités entre archontes laïcs, chaque faction cherchant à prendre le pouvoir dans l'Église par patriarche interposé. Il est en effet à peu près évident que les archontes alimentent à dessein les querelles entre hauts dignitaires du patriarcat: si Jean Basilikos et Thomas Pyropoulos étaient bien les protecteurs de Scholarios⁴⁹, il faut voir dans les manœuvres d'Apokaukos Kyritzès et de Katabolènos pour le mettre en difficulté, lui et son clan, une tentative de l'emporter sur leurs propres adversaires laïcs.

Ont-ils à leur tour réussi finalement à placer sur le trône l'un de leurs favoris? Il semble qu'ils y soient en effet parvenus avec Marc Xylokarabès, patriarche en 1466. Marc Xylokarabès peut sans conteste être rangé dans le même clan que Galèsiotès et Christonymos pour deux raisons. L'une de ses décisions officielles, durant son court règne, consiste à déposer Agallianos, qui détenait alors l'office de grand économiste⁵⁰; cette mesure confortait à l'évidence le pouvoir des deux autres dignitaires patriarcaux, qui n'avaient cessé d'attaquer Agallianos depuis le début des années 1460. À l'inverse, lorsque Marc est chassé du trône à la fin de 1466, son successeur, Denis I^{er}, réintègre immédiatement Agallianos dans ses fonctions et dégrade les fauteurs de troubles, désignés comme «Marc Xylokarabès le trois fois maudit et les deux stavrophores», c'est-à-dire Georges Galèsiotès et Manuel Christonymos⁵¹. Le sort du grand skévophylax et celui du

47. Sur ces deux personnages, voir *supra* chapitre II.1, note 53.

48. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 103⁴⁴²⁻⁴⁴⁷.

49. Voir *supra* chapitre II.1, note 59.

50. Voir C. Patrinèlès dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 40-41, en particulier note 191.

51. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., Μάρκος Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἴτα πρόεδρος Ἀχριδῶν, *Vizantijskij Vremennik* 10, 1903, p. 402-415, ici p. 413: ἡ καθαίρεσις τοῦ τρισκαταράτου Μάρκου τοῦ Ξυλοκαράβη καὶ τῶν δύο σταυροφόρων. Le même acte a été édité la même année par L. Petit: voir PETIT, L., Déposition du patriarche Marc Xylocaravi (15 janvier 1467), *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1903, p. 144-

grand ecclésiarque étaient donc clairement liés à celui de Marc Xylokarabès, de la même façon que celui d'Agallianos dépendait à cette période de Denis.

Marc Xylokarabès est un personnage encore mal connu⁵². Réfugié en Crète après la chute de Constantinople avec sa famille, il semble s'être installé alors à Réthymnon⁵³. Le témoignage de Michel Apostolès⁵⁴, qui vivait en Crète depuis 1454, tend à confirmer cette hypothèse: ce fervent unioniste, protégé de Bessarion, cite à deux reprises dans sa correspondance un hiéromoine du nom de Marc Chrysonaus ou Xylonaus, tandis qu'une note marginale d'un manuscrit indique explicitement l'identité entre ce hiéromoine Marc et Marc Xylokarabès⁵⁵. Marc aurait donc été un moine très actif dans la lutte contre l'Union durant les quelques années où il est demeuré en Crète. Il devient ensuite métropolite d'Andrinople en 1465, comme l'attestent à la fois l'acte par lequel il est élevé à cette fonction et la liste patriarcale éditée par V. Laurent⁵⁶. Son accession au patriarcat en 1466 se fait dans des conditions dramatiques, alors que plusieurs

149, ici p. 147. Les archontes stavrophores sont les cinq premiers officiers de la hiérarchie patriarcale, c'est-à-dire, pour le ^{xv}^e siècle, le grand économiste, le grand sacellaire (responsable des monastères), le grand skévophylax, le grand chartophylax et le grand ecclésiarque. Le terme stavrophore signifie que ces hauts dignitaires avaient le privilège de porter une croix sur leur bonnet; c'est un synonyme de «exokatakoiloi», comme le note Syropoulos lui-même (voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 250¹): voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφφίκια*, p. 59-60 et 101-103; V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 250, note 1 et p. 663.

52. Voir PLP, n° 20958.

53. Voir LAMANSKY, V. (éd.), *Secrets d'État de Venise. Documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la Seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte ottomane à la fin du ^{xv}^e et au ^{xvi}^e siècle*, Saint-Petersbourg 1884, p. 052: un acte du Conseil des Dix de Venise, daté du 26 juin 1466, évoque le patriarche de Constantinople en place, c'est-à-dire très probablement Marc, comme cet ancien réfugié qui avait résidé à Réthymnon; il est du reste soupçonné de vouloir retourner en Crète, ce que la Sérénissime s'efforce d'éviter absolument. Sur cette affaire, voir aussi TOMADAKÈS, N. B., Μιχαήλ Καλοφρενῆς Κρής, Μητροφάνης Β' καὶ ἡ πρὸς τὴν ἔνωσιν τῆς Φλωρεντίας ἀντίθεσις τῶν Κρητῶν, *Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 21, 1951, p. 110-144, ici p. 134-136.

54. Michel Apostolès était un unioniste très proche de Bessarion; il a laissé une abondante correspondance. Sur ce personnage, voir PLP, n° 1201.

55. Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles*, II, p. 247; *Lettres inédites de Michel Apostolis*, éd. H. NOIRET, Paris 1889, p. 64 et 95. La Lettre 25, À Georges Zébédée (*ibid.*, p. 64), datée de 1461-1462, contient une mention du moine Marc Chrysonaus (Μάρκον τὸν μοναχὸν Χρυσόναυον) alors qu'il séjourne en Crète; É. Legrand apporte la précision suivante: «une glose marginale de mon manuscrit est ainsi conçue: Μάρκον τὸν Ξυλοκαράβην». L'autre lettre de Michel Apostolès, la Lettre 75 (*ibid.*, p. 95), est adressée à Bessarion en 1467: alors qu'il prend la défense d'un antiunioniste crétois, l'auteur explique que la plupart des Grecs de l'île, eux-mêmes très ignorants, ont été amenés au rejet de l'Union par «des hommes ambitieux à la parole facile», parmi lesquels l'un des pires était Marc Xylonaus (Μάρκος σκοτενδύτης Βυζάντιος ὁ Ξυλόναυς). La proximité de sens entre ναῦς et καράβιον rend possible une confusion en ce qui concerne le surnom de Marc.

56. Voir l'acte par lequel est nommé un métropolite d'Andrinople entre septembre 1464 et août 1465: dans l'édition de M. Gédéon, le nouveau métropolite se nomme Marc, tandis que dans l'édition de J. Oudot, le nom donné est Macaire; compte tenu du témoignage de la liste patriarcale qui cite Marc Xylokarabès comme métropolite d'Andrinople sous le patriarcat de Syméon, l'acte doit bien concerner Marc. Voir l'édition de M. Gédéon dans KAMPOUROGLOU, D., *Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων*, II, Athènes 1890, p. 358-360; voir OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta*, I, p. 180-185; voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 233.

patriarches se succèdent sur le trône pour être ensuite déposés: de fait, il est lui-même rapidement évincé et remplacé par Denis⁵⁷. À travers le personnage de Marc, la coloration idéologique de ce clan apparaît clairement: à ses yeux en effet, l'antiunionisme ne saurait souffrir aucun compromis.

Si Marc était le champion du clan des «stavrophores», il n'avait cependant pas suffisamment d'assise pour se maintenir longtemps à la tête de l'Église. Ce groupe des ultra-orthodoxes avait certes un pouvoir de nuisance important, mais il ne semble pas avoir été en mesure de s'imposer durablement dans les deux premières décennies qui ont suivi la chute de Constantinople; en 1474 encore, Galésiotès et Christonymos étaient stigmatisés et considérés comme responsables des scandales qui secouaient l'Église, au point qu'ils étaient à nouveau déposés⁵⁸. Leur victoire n'est vraiment acquise qu'avec l'élection au patriarcat de Manuel Christonymos lui-même, sous le nom de Maxime III, en 1476.

Les Trapézontains en position d'arbitres

À côté de ces deux groupes rivaux, surgit un troisième acteur à partir de 1461, le clan des Trapézontains. Ces derniers sont en effet arrivés en grand nombre à Constantinople au moment de la chute de Trébizonde, et beaucoup de prisonniers ont intégré le sérail du sultan. Certains aristocrates trapézontains, tels Georges Amiroutzès, se sont rapidement mis au service de Mehmed II et ont gagné très vite de l'influence à la cour ottomane⁵⁹. Leur position leur a permis d'investir aussi le patriarcat de Constantinople: ainsi É. Zachariadou cite le nom de Dèmétrakès Goulianos, arrivé à Istanbul au lendemain de la conquête de Trébizonde et devenu logothète de la Grande Église⁶⁰.

Dans ce contexte, le groupe des Trapézontains se trouve lui aussi un candidat au patriarcat en la personne de Syméon⁶¹. Très peu de renseignements existent sur ce personnage en dehors des chroniques tardives: il était sans aucun doute lui-même Trapézontain, probablement hiéromoine⁶². Il accède au patriarcat juste après que Ioasaph Kokkas a été déposé, à la suite d'un scandale mettant peut-être en scène Amiroutzès⁶³. Il est surtout accusé par la plupart des sources d'être le

57. Voir Annexe II.2.

58. Voir APOSTOLOPOULOS, *Ἱστορία τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, p. 111-117.

59. Voir notamment KRITOBoulos, *Histoire*, p. 164-166. Amiroutzès était particulièrement bien introduit auprès du sultan, car il était le cousin du grand vizir d'origine serbe, Mahmud Pacha. Sur Amiroutzès, voir PLP, n° 784; voir aussi *supra* chapitre II.3.

60. Voir ZACHARIADOU, Constantinople se repeuple, p. 51-52.

61. Voir PLP, n° 27068.

62. Seules les chroniques tardives mentionnent son état: voir *Ekthesis chronikè*, p. 28¹¹⁻¹²; *Historia politica*, p. 39; *Historia patriarchica*, p. 104.

63. Les chroniques tardives relatent toutes l'affaire du mariage d'Amiroutzès. Ce dernier avait soi-disant remarqué pour sa beauté la veuve du duc d'Athènes et avait souhaité l'épouser; comme il était lui-même déjà marié, il avait exigé du patriarche Ioasaph qu'il prononce son divorce, mais le patriarche s'y était refusé et avait tenté de se suicider. Apprenant toute l'histoire, Mehmed II était intervenu en personne et avait fait déposer Ioasaph après l'avoir soumis à des vexations publiques; c'est alors que Syméon, Trapézontain tout comme Amiroutzès, était arrivé sur le trône patriarcal. Rien ne permet de connaître le degré d'authenticité de cette anecdote, mais elle illustre bien l'implication grandissante du pouvoir civil dans les affaires ecclésiastiques et les possibilités d'ingérence des archontes, trapézontains entre autres. Par ailleurs, il

premier à avoir obtenu sa charge moyennant une contribution financière, créant ainsi un précédent qui s'institutionnalise par la suite en devenant le *peshkesh*, la somme d'argent versée au sultan par tout nouveau patriarche⁶⁴. Dans un premier temps, Syméon ne réussit pas à se maintenir à la tête de l'Église, puisqu'il est rapidement renversé par Marc Xylokarabès, mais il occupe à nouveau par deux fois le trône patriarcal en 1471-1475 et 1482-1486.

Les forces en présence au sein du patriarcat, relayées par leurs soutiens respectifs dans l'entourage de Mehmed II, forment donc deux, puis trois clans rivaux : jusqu'en 1461, les antiunionistes « historiques », fondateurs de la Synaxe, dominant l'institution ecclésiastique qu'ils ont refondée ; ils sont contestés seulement par quelques nouveaux venus, plus jeunes et plus intransigeants qu'eux. À partir de la chute de Trébizonde, un troisième groupe prend part aux intrigues de la cour patriarcale, le clan des Trapézontains, qui ne se définit pas tant par des positions religieuses spécifiques que par l'origine géographique de ses membres. Ces derniers sont cependant sommés de prendre parti sur la question de l'économie, et plus précisément sur l'attitude qu'il convient d'adopter envers les membres de l'Église mêlés à un moment de leur vie à la question de l'Union : entre les antiunionistes menés par Scholarios, qui considèrent l'affaire comme dépassée, et ceux qu'on peut qualifier d'ultra-orthodoxes, qui au contraire exigent une sorte d'épuration à l'intérieur de l'Église, les Trapézontains, en la personne de Syméon, sont peu à peu amenés à jouer un rôle d'arbitre.

b. LES CONFLITS AUTOUR DE L'UNION DE 1454 À 1484

Les traces des querelles qui éclatent autour de la question de l'Union après la chute de Constantinople sont peu nombreuses, et celles qui existent n'ont guère été exploitées. L'épilogue seul en est bien connu, c'est-à-dire le concile panorthodoxe de Constantinople de 1483/1484 : l'acte final en a été conservé⁶⁵, ainsi que l'accoluthie qui décrit le cérémonial auquel doivent se plier ceux qui veulent revenir dans l'Église orthodoxe après avoir passagèrement embrassé les dogmes latins⁶⁶. Le reniement total de l'Union de Florence s'exprime sans ambiguïté dans ces deux textes, de même que le rejet en bloc de toute forme de « latinisme » : ce concile

n'est pas innocent qu'elle mette en scène une affaire de mariage non-canonique : ce récit tardif apparaît en réalité comme l'exact inverse des cas traités par Scholarios, puisque le patriarche Ioasaph, loin de céder, est prêt à mourir plutôt que de transiger sur les canons. Voir *Ekthesis chronikè*, p. 27-28 ; *Historia politica*, p. 38-39 ; *Historia patriarchica*, p. 96-100.

64. Voir *supra* chapitre II.2.

65. Voir en dernier lieu APOSTOLOPOULOS, 'Ieròs Kōdix', p. 123-129.

66. Pour l'édition du texte de cet office, voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 143-147 ; voir aussi la traduction française donnée par L. Petit dans PETIT, L., L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe, *Échos d'Orient* 2, 1898-1899, p. 129-138, ici p. 130-131 ; voir aussi la traduction anglaise donnée par G. D. Dragas dans DRAGAS, *Manner of reception*, p. 235-271. Notons que ces deux auteurs procèdent d'une manière comparable, à un siècle d'écart, en traitant en même temps de plusieurs conciles différents qui ont statué sur la réception des catholiques romains dans l'Église orthodoxe. Or la procédure liturgique dont il est question pour 1484 ne concerne pas réellement les chrétiens latins eux-mêmes, qui se convertissent rarement à l'orthodoxie au XV^e siècle, mais bien plutôt les orthodoxes passés à l'Union qui désirent revenir à l'orthodoxie. C'est dans cette optique exclusivement que, pour ma part, j'analyserai ce texte.

consacre indubitablement la séparation d'avec les chrétiens d'Occident et le retour à une orthodoxie stricte. Cependant, cette conclusion radicale au conflit ouvert par la signature de l'Union de Florence ne se formule pas en 1483/1484 sans avoir été auparavant longuement préparée : elle sanctionne en réalité la victoire de la fraction la plus dure du clergé orthodoxe, après trente années de controverse interne entre les différents acteurs présentés plus haut. Il est donc nécessaire de suivre les développements de ces conflits jusqu'à leur résolution dans les années 1480 pour pouvoir en discerner les prémices à l'époque du patriarcat de Scholarios : cette analyse va bien au-delà de la tranche chronologique dans laquelle se situe l'activité de Scholarios, mais elle permettra de mettre en évidence la singularité de sa position.

L'actualité de la question unioniste après la chute de Constantinople

La prise de Constantinople et l'arrivée au pouvoir des Ottomans n'annulait pas de fait l'Union. Certes, l'Église orthodoxe reconstituée sur décision du sultan bénéficiait d'une totale indépendance à l'égard de Rome, si bien que l'Union, qui n'était jamais vraiment entrée en vigueur dans l'Empire byzantin, n'avait plus aucune raison d'être. La plupart des unionistes grecs avaient fui vers l'Italie, et ceux qui étaient restés sur place devaient désormais composer avec une Église officielle devenue antiunioniste. Cependant, en 1454, le nombre de ces Byzantins plus ou moins « latinophones » n'était pas négligeable : or les anciens signataires du décret florentin, même s'ils avaient renié leur adhésion à l'Union, conservaient les stigmates de leur trahison passée⁶⁷. De fait, tous les clercs du patriarcat qui avaient servi sous Métrophane II (1440-1443) et sous Grégoire III (1445 ?-1450 ?) étaient compromis. De la même façon, beaucoup des métropolitains qui avaient été intronisés par l'un de ces deux patriarches unionistes pouvaient voir leur légitimité contestée. Plus largement encore, tous ceux, clercs et laïcs, qui avaient assisté à la messe d'Union du 12 décembre 1452 pouvaient être accusés de « latinisme » : le nom du souverain pontife avait en effet été commémoré à cette occasion, si bien que tous les participants s'étaient unis en esprit au pape de Rome et s'étaient associés en même temps à ce que les antiunionistes considéraient comme ses erreurs doctrinales⁶⁸. Le personnel ecclésiastique était donc, dans une proportion importante, impliqué dans une forme superficielle d'unionisme, même si, sur le fond, le rejet de la doctrine latine faisait consensus.

De leur côté, les orthodoxes authentiquement unionistes avaient certes émigré vers l'Occident, mais ils ne restaient pas inactifs. Dans la mouvance de Bessarion notamment, ils appelaient à la réalisation de l'Union en même temps qu'à la croisade contre les Ottomans, en se plaçant sous la protection du pape⁶⁹. Du fait de la

67. Parmi les signataires du décret florentin en 1439 (voir Annexe III.1), cinq au moins sont encore en fonction dans l'Église orthodoxe après la chute de Constantinople : il s'agit de Pachôme d'Amasée (voir *supra* chapitre III.3.a), de Sylvestre Syropoulos, devenu métropolitain d'Héraclée (voir *supra* chapitre III.2.b), de Macaire de Nicomédie, de Sophronios d'Anchialos et de Matthieu de Mélénikon : ces deux derniers métropolitains souscrivent en effet l'acte de déposition du patriarche Marc Xylokarabès en janvier 1467 (voir PETIT, L., Déposition du patriarche Marc Xylokaravi (15 janvier 1467), *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1903, p. 144-149, ici p. 148).

68. Sur l'ensemble de ces événements, voir *infra* chapitre VII.3.

69. Sur les initiatives de Bessarion contre les Turcs, voir BESSARION, *Orationes contra Turcas*, dans PG 161, col. 641-676. Voir aussi MANSELLI, R., Il Cardinale Bessarione contro il

disparition de l'Empire byzantin, l'Église latine avait beau jeu de ne pas reconnaître le nouveau chef de l'Église orthodoxe, considéré comme un « patriarche intrus »⁷⁰. Elle tentait de s'afficher comme la seule institution chrétienne légitime et ne se privait pas de souligner que le patriarche latin de Constantinople⁷¹, Grégoire III, se trouvait lui aussi à Rome. La rivalité séculaire entre les deux confessions, réactivée par l'affaire unioniste, tournait donc en défaveur de l'orthodoxie.

La question était particulièrement aiguë dans les régions sous domination latine, où vivait une population grecque nombreuse, le plus souvent orthodoxe. En Crète et dans les autres territoires latins, l'Union restait en vigueur, et le poids que faisait peser le pouvoir civil contribuait à donner une certaine assise aux orthodoxes unis : en témoigne par exemple le soutien apporté par Bessarion aux prêtres unis de Crète, regroupés autour de Jean Plousiadènos⁷². Ce prosélytisme romain offensif trouve cependant ses limites dans les bouleversements géopolitiques qui affectent la région : les Latins perdent rapidement une partie de leurs territoires au profit des Ottomans et doivent renoncer du même coup à leur prééminence religieuse. Dans la deuxième moitié du xv^e siècle, l'avancée des Turcs en Méditerranée fait ainsi revenir successivement Mytilène (1462), l'Eubée (1470) et la Crimée (1475) dans le ressort direct du patriarcat de Constantinople, avec un nombre important de fidèles plus ou moins latinisés.

La question de l'Union après la chute de Constantinople se pose donc en termes concrets et non de manière institutionnelle. Les conséquences de cette situation pour le patriarcat de Constantinople sont complexes : rejeter officiellement l'Union n'apparaît guère opportun et serait, de toute façon, insuffisant ; le problème qui se pose à l'Église réside surtout dans l'attitude qu'elle doit adopter envers ceux qui viennent à elle alors qu'ils ont un passé unioniste connu. L'enjeu peut se formuler en terme de contamination, selon une image médicale souvent appliquée au domaine spirituel au Moyen-Âge : l'adhésion aux doctrines latines

pericolo turco e l'Italia, *Miscellanea Francescana* 73, 1973, p. 314-326, ici p. 320-326 ; CARRETTO, G. E., Bessarione e il Turco, dans FIACCADORI, *Bessarione*, p. 260-274.

70. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 274-276. Voir aussi LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei* : « factus es patriarcha, sedem occupas alienam, potestatem a Theucris accepisti, sed qualem ? ». Rappelons que dans le titre de son traité, Léonard qualifie Scholarios de « patriarcham intrusum » : voir *supra* Présentation des sources, note 31.

71. Le patriarcat latin de Constantinople est une institution ecclésiastique apparue avec la conquête de l'Empire byzantin par les croisés en 1204 ; après la reconquête par les Byzantins de l'Empire latin de Constantinople, en 1261, et la restauration de l'Empire byzantin, le patriarche latin n'exerce plus son autorité que sur les chrétiens romains d'Orient et sur les orthodoxes ralliés à l'Église romaine. Cependant, à partir de la signature de l'Union des Églises, en 1439, il n'existe plus qu'un seul patriarche de Constantinople, le patriarche uni, à savoir Mètrophanès II (1440-1443), puis Grégoire III (1445 ?-1459), qui conserve son titre depuis Rome, où il s'est réfugié en 1450 ; à la mort de ce dernier, Isidore de Kiev (1459-1463) lui succède, puis Bessarion (1463-1472). L'Église latine se comporte donc comme si aucun patriarche de Constantinople n'avait été nommé après 1454. Sur cette institution, voir FEDALTO, G., *La Chiesa latina in Oriente*, I, Vérone 1981², p. 217-487 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 251-256.

72. Voir notamment TSIRPANLÈS, Z. N., *Tò κληροδότημα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος γὰρ τοὺς φιλενωτικούς τῆς βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439-1705 αἰ.)*, Thessalonique 1967.

est en effet considérée par les antiunionistes comme une corruption de la foi droite, elle introduit dans l'orthodoxie un germe malsain, celui de l'hétérodoxie, voire de l'hérésie. Face à ce danger, l'Église orthodoxe refondée se doit de rester pure et indemne, en empêchant toute pénétration en son sein de ces déviations doctrinales. Cet impératif s'applique tout autant à l'égard des anciens unionistes byzantins qu'envers les nouveaux venus provenant des territoires qui se trouvaient jadis sous domination latine : le fait que l'Union ait été en vigueur dans certaines zones, que des clercs unis aient exercé leur ministère et que des évêques « latinophrones » aient procédé eux-mêmes à des ordinations crée une insécurité spirituelle intense dans le monde orthodoxe, car ce sont autant d'individus qui sont porteurs de croyances délétères susceptibles d'infecter l'Église.

La politique du patriarcat envers les anciens unionistes

En 1454, l'urgence concerne surtout la première catégorie évoquée, à savoir les clercs byzantins. La position qu'avait adoptée Scholarios à l'égard des anciens unionistes est connue par ce qu'il en explique lui-même dans la lettre à Joachim du Sinaï, déjà commentée plus haut⁷³ : Scholarios y préconise d'accueillir dans l'Église orthodoxe ces brebis égarées, y compris les clercs, dont l'ordination doit rester valide, pourvu qu'ils fassent preuve d'un réel « repentir » (μετάνοιαν) et qu'ils fournissent une « profession de foi » écrite (ὁμολογίαν)⁷⁴ ; Scholarios ajoute qu'il a lui-même procédé de cette façon au patriarcat avec les unionistes qui sont venus le trouver. En tant que premier patriarche de Constantinople à rejeter l'Union de Florence depuis la signature du décret de 1439, son opinion sur cette question et sa conduite dans les cas concrets revêtaient une très grande importance et créaient un précédent : Scholarios choisissait donc de ne pas juger individuellement en synode tous ceux qui s'étaient fourvoyés ; il se contentait d'une simple rétractation et recevait dans l'Église les clercs et les laïcs qui s'engageaient désormais à demeurer de bons orthodoxes.

Cette ligne de conduite, qui relevait d'une politique d'économie, n'a pas prévalu longtemps dans l'Église orthodoxe restaurée. Dès le patriarcat d'Isidore II (1456-1462), la réintégration des anciens unionistes est remise en cause, comme le montre un document qui n'a jamais été exploité⁷⁵. Il s'agit de la profession de foi de Léon le nomophylax, personnage qui s'identifie avec Léon Atrapès et qui occupait un office indéterminé au patriarcat durant les années 1440⁷⁶. Léon rédige sa profession de foi sous le successeur d'Isidore, soit pendant le patriarcat de Sophronios I^{er} (1462-1464). Il raconte qu'il a jadis participé au concile de

73. Voir *supra* chapitre III.3.a.

74. Sur l'obligation de fournir cette profession de foi par écrit, voir *supra* chapitre III.3.a, note 20.

75. Voir BLANCHET, M.-H., L'Union de Florence après la chute de Constantinople : la profession de foi de Léon le nomophylax et de Macaire de Nicomédie (vers 1464), à paraître. Le texte, que je réédite, se trouve en annexe d'un ouvrage de Nectaire de Jérusalem publié au xvii^e siècle : voir LÉON, *Profession de foi*, p. 231-232.

76. Voir PLP, n° 1653 et le corrigendum n° 91400 qui remplace le précédent ; voir aussi n° 14796 ; ces trois entrées correspondent à une seule et même personne. Le titre de nomophylax désigne une dignité aulique attribuée par l'empereur à un archonte patriarcal : voir *infra* chapitre VI.2, note 18.

Florence et qu'il en a accepté le décret : il a donc fait partie du groupe des fonctionnaires patriarcaux ralliés à l'Union. Par la suite, résume-t-il, il a fait « tout ce qu'eux-mêmes aussi faisaient, jusqu'au patriarcat [...] d'Isidore », c'est-à-dire jusqu'à 1456 environ⁷⁷. C'est alors qu'un synode a été réuni, récusant son repentir et prononçant son excommunication, la sienne et celle de certains autres⁷⁸. Exclu de l'Église, Léon veut à tout prix être réintégré dans la communauté des fidèles : il supplie le successeur d'Isidore et obtient finalement, grâce à la tenue d'un nouveau synode, d'être à nouveau reçu dans l'orthodoxie⁷⁹.

Comment interpréter toutes ces péripéties ? Il est clair que les difficultés de Léon commencent à l'époque d'Isidore, ce qui signifie certainement qu'il n'en avait pas connues sous le patriarcat de Scholarios. Ce serait parfaitement cohérent avec ce qu'on sait de la politique de Scholarios : Léon a dû faire état de son repentir et fournir une profession de foi, après quoi il a dû être réintégré. Le revirement est total sous Isidore, puisque le « repentir » de Léon est désormais considéré comme invalide et qu'un synode l'excommunie. Est-ce à dire qu'Isidore s'oppose à la politique mise en place par Scholarios sur cette question, alors même qu'ils appartiennent à la même tendance ? Ce n'est pas nécessairement ainsi qu'il faut interpréter ce changement radical : Léon précise qu'Isidore n'a pas agi de son propre chef, mais que « ce vénérable patriarche, avec un certain synode, a été contraint de prononcer une décision contre moi comme aussi contre certains autres »⁸⁰. Isidore se trouvait donc en situation de faiblesse et a sans doute cédé aux pressions des ultra-orthodoxes. Rappelons en effet que c'est le même patriarche Isidore qui a été sommé d'attribuer un office patriarcal à Manuel Christonymos, ce qu'il a fini par se résoudre à faire⁸¹. De la même façon, il a pu être obligé d'organiser un synode pour excommunier d'anciens unionistes.

L'épisode ultérieur de l'affaire met en scène le patriarche Sophronios, qui revient sur cette mesure et organise à son tour un synode pour réintégrer Léon. On pourrait conclure à un nouveau renversement de tendance et à la victoire finale de l'indulgence vis-à-vis des « latinophones ». Certains indices laissent pourtant penser qu'il n'en est rien. Le règne de Sophronios s'achève en effet très mal, puisque le patriarche est déposé, dans des circonstances totalement inconnues⁸². Surtout,

77. LÉON, *Profession de foi*, p. 231 : καὶ ποιῶν ὅσα καὶ αὐτοὶ ἐποίουν μέχρι τῆς Πατριαρχίας τοῦ ἐν Μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου ἀγιοτάτου καὶ αἰδίου Πατριάρχου κύρ' Ἰσιδώρου.

78. *Ibid.*, p. 231 : δι' ἃ καὶ ἀναγκασθεὶς ὁ αἰδῖμος ἐκεῖνος Πατριάρχης μετὰ συνόδου τινὸς ψήφον ἐξήνεγκε κατ' ἐμοῦ ὥσπερ καὶ κατ' ἄλλων τινῶν, ὡς δὴθεν ἀπαγορεύσας τὴν ἐμὴν μετάνοιαν καὶ διόρθωσιν ὅπερ μαθὼν ἐγὼ, καὶ δεινὸν ἡγησάμενος, καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῶν γραικῶν ἀποκεκομμένος [...]. Il s'agit bien d'une excommunication. Celle-ci correspond peut-être à l'allusion que faisait Agallianos à des « morts canoniques » survenues avant sa propre mise en accusation : voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 91³⁻⁸ et *supra* chapitre IV.1, note 24.

79. Voir LÉON, *Profession de foi*, p. 231 : γενομένων δὲ συνόδων πανιερωτάτων ἀρχιερέων ἱκανῶν, καὶ κατὰ διάκρισιν συγγνωμονησάντων ἐμοὶ καὶ συγχωρήσεως τυχῶν [sic] ψηφισαμένων.

80. Voir *supra* note 78.

81. Voir *supra* p. 230.

82. Voir la liste patriarcale tirée de l'*Athous Iberiticus* 286, rééditée par V. Laurent en appendice de son article : Σωφρόνιος ὁ Συρόπουλος χρόνον α' ἡμῶν καὶ ἐξεβλήθη (LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263).

l'acharnement dont sont l'objet les anciens unionistes ne fait ensuite que s'accroître, comme l'illustre le cas de Macaire de Nicomédie, membre de la Synaxe, mais inquiété à plusieurs reprises pour ses involontaires compromissions avec l'unionisme⁸³. Il semble donc que la politique d'économie voulue par Scholarios à l'égard des anciens unionistes ait été intenable, plus encore que celle qu'il avait décrétée à propos des mariages.

Le problème du retour des anciens unionistes dans l'Église orthodoxe après la chute de Constantinople cristallise donc les oppositions à partir de la fin des années 1450. Il n'y a là rien de surprenant : les liens qui unissent entre eux les hommes de la Synaxe, qu'ils aient ou non un passé douteux, justifient leurs tentatives de reconstituer le patriarcat après 1453 autour de leur ancien noyau de fidèles, quitte à oublier les errements de certains. Dans la nouvelle génération d'ecclésiastiques qui apparaît après la chute de Constantinople au contraire, une telle clémence n'a aucune raison d'être, et, au-delà de leur ambition personnelle, sans doute exagérée par Agallianos, le comportement des ultra-orthodoxes peut s'expliquer simplement par le souci d'exiger des responsables religieux byzantins des comptes pour leur implication dans l'Union. Les attaques *ad hominem* dont il reste quelques traces dans les années 1450-1460 ne seraient dans cette perspective qu'une première étape, la phase judiciaire, avant le règlement proprement politique du grand scandale qui avait déchiré l'Église orthodoxe depuis 1439.

La dénonciation officielle de l'Union en 1483/1484

Ce règlement n'intervient qu'en 1483/1484⁸⁴ : plusieurs historiens ont tenté de fournir une explication au fait que la date en soit aussi tardive⁸⁵. En premier lieu, les raisons géopolitiques jouent certes un rôle non négligeable pour qu'une initiative officielle devienne alors possible : juste après la prise de Constantinople en effet, la dénonciation de l'Union par l'Église orthodoxe aurait pu être interprétée par les puissances occidentales comme un coup de force exercé par le sultan musulman contre les chrétiens d'Orient, et elle aurait pu fournir un prétexte supplémentaire à l'organisation d'une croisade ; en 1484 en revanche, la relative autonomie de l'Église orthodoxe est suffisamment reconnue pour qu'une décision prise en son nom ne suscite pas de réaction du côté de l'Église romaine. Un autre facteur ne doit pas non plus être sous-estimé : le concile panorthodoxe est convoqué en 1481-1482, c'est-à-dire juste après l'arrivée au pouvoir de Bayezid II (1481-1512). Le nouveau sultan souhaitait peut-être que le patriarcat de Constantinople donne une preuve de sa loyauté, au moment même où les projets

83. Voir BLANCHET, M.-H., L'Union de Florence après la chute de Constantinople : la profession de foi de Léon le nomophylax et de Macaire de Nicomédie (vers 1464), à paraître.

84. Sur le faux concile de 1450 lors duquel l'Union aurait été rejetée, voir *infra* chapitre VII.3, note 17. Dans le début de l'accolouthie, il est du reste précisé très clairement que le concile de 1483/1484 est le premier à dénoncer l'Union de Florence : ἰστέον δὲ ὅτι ἡ σύνοδος αὕτη, οἰκουμένην οὖσα, πρώτη σὺν Θεῷ τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ ἐκείνην παρανομωτάτην κατέβαλε καὶ ἀνέτρεψε σύνοδον (RHALLÉS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 143).

85. Voir RUNCIMAN, *Great Church*, p. 226-228 ; APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses*, p. 85 ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 263 et 274-275 ; APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κώδιξ*, p. 123-133 ; ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 39-40.

d'intervention occidentale dans l'Empire ottoman étaient relancés par la capture de l'héritier évincé, Djem, un fils cadet de Mehmed II⁸⁶. Il faut remarquer enfin que le concile de 1484 amorce une reprise des relations du patriarcat de Constantinople avec les patriarches orientaux, alors que les liens avec Antioche et Alexandrie avaient été rompus depuis 1453; le sultan ottoman ne peut qu'être favorable à un tel rapprochement avec les chrétiens de Syrie, de Palestine et d'Égypte, au moment où il mène de son côté une politique d'expansion vers l'Est visant à empiéter sur les territoires de l'Empire mamlûk⁸⁷.

Sans minorer ces facteurs externes et conjoncturels, il reste que l'abrogation de l'Union en 1483/1484 procède avant tout de la volonté d'un homme, le patriarche Maxime III, qui n'est autre que l'ancien grand ecclésiarque Manuel Christonymos: le concile a été convoqué par lui peu avant sa mort, et Syméon n'a fait ensuite que mener à bien l'initiative de son prédécesseur⁸⁸. Le décret de 1483/1484, signé par le patriarche Syméon, les représentants des trois patriarches orientaux et les métropolitains grecs, dénonce le concile de Florence comme un « concile soi-disant œcuménique »⁸⁹ et rejette entièrement la doctrine latine sur la procession de l'Esprit, allant jusqu'à qualifier d'hérétiques tous ceux qui s'y réfèrent⁹⁰, c'est-à-dire les chrétiens romains et les orthodoxes unis à Rome. Cette décision des Églises orientales, qui marque le retour à la pure tradition orthodoxe fondée sur les huit premiers conciles œcuméniques⁹¹, constitue un tournant important dans la politique religieuse du patriarcat de Constantinople: elle clôt dans une large mesure le début de dialogue entamé avec l'Église romaine pendant les derniers siècles de l'Empire byzantin et affirme de façon générale le rejet de toute influence latine sur l'orthodoxie, tandis qu'elle consacre en interne la victoire posthume de l'un des chefs du courant ultra-orthodoxe au sein de l'Église, au détriment des plus modérés.

Il semble que Maxime III, pendant son patriarcat, tente réellement de mettre en application les principes qu'il défendait en tant que grand ecclésiarque: le respect rigoureux du droit canon, c'est-à-dire l'acribie, est au centre de son programme, tout comme l'intransigeance à l'égard des anciens unionistes, qui n'en est finalement qu'une dimension. Un acte de 1497 du patriarche Niphon II rappelle ainsi que s'est tenu sous Maxime III un synode dans lequel les canons ont

86. Sur le contexte international des années 1480, voir SETTON, *Papacy*, II, p. 377-416; sur Djem plus précisément, voir INALCIK, H., Djem, dans *EI*, 2, 1977, p. 542-544.

87. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 195-197.

88. Voir la mention de Maxime dans l'acte de 1483/1484, édité par D. Apostolopoulos: τοῦ τε αἰδίου ἐκείνου, τοῦ ἤδη [προ]αποικομένου, κυροῦ Μαξίμου καὶ τοῦ νῦν τοῦ οἰακας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἰθύνοντος κυροῦ Συμεών (APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 125³⁻⁴).

89. Voir *ibid.*, p. 126⁴¹⁻⁴²: διὰ προσχήματος οἰκουμενικῆς δῆθεν συνόδου, ἣτις ἐν Φλωρεντία, οὐ πρὸ πολλοῦ, τῆς Ἰταλίας συνέστη.

90. Voir *ibid.*, p. 127⁶⁴⁻⁶⁶: τοὺς δὲ ἄλλως περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος φρονούντας ἢ καὶ κηρύττοντας ἢ, ὡς φαμέν, [ἀπεινα]ντίας τῇ ἀληθείᾳ δοξάζοντας καὶ κενοφωνούντας ἀποστρεφόμεθα ὡς αἰρετικούς καὶ [τῷ ἀναθ]έματι καθυπάγομεν.

91. Voir *ibid.*, p. 127⁶⁹⁻⁷⁰: ταῖς πρὸ αὐτῆς ἁγίαις ὁκτώ καὶ οἰκουμενικαῖς συνόδοις. Il s'agit des sept premiers conciles, auxquels vient s'ajouter celui présidé par Photios en 867: le nom du patriarche est en effet cité un peu plus haut dans l'acte (*ibid.*, p. 126³⁷).

été remis à l'honneur, de même que la lutte contre la simonie⁹². Le même Maxime III a écrit en 1480 au doge de Venise, Jean Mocenigo, pour réclamer, entre autres choses, que les orthodoxes vivant dans les îles sous domination vénitienne ne soient pas l'objet de persécutions par les autorités civiles pour leur pratique religieuse spécifique⁹³. Ces deux initiatives participent d'une défense vigoureuse de l'orthodoxie et d'une conception générale de ce qu'elle doit être: traditionnelle, stricte, séparée de Rome.

La définition des modalités selon lesquelles les « latinophones » peuvent être reçus dans l'Église orthodoxe s'inscrit dans cette politique de clarification et de réaffirmation de la norme religieuse. Plus encore que l'acte synodal par lequel l'Union de Florence est abrogée, l'acolutie qui l'accompagne⁹⁴ permet de mesurer le degré de sévérité de Maxime, suivi après sa mort par Syméon, qui s'est lui aussi rangé à une position dure sur la question unioniste. L'acolutie précise de façon détaillée le rituel qui doit être accompli pour qu'un ancien unioniste soit réintégré dans l'Église orthodoxe, en sus des écrits qu'il doit fournir⁹⁵. Dans le cadre d'une cérémonie liturgique, le « latinophone » repenté doit rejeter les doctrines et les pratiques de l'Église romaine, anathématiser tous ceux qui les observent et déclarer le concile de Florence nul et non avenu, après quoi il doit réciter le *Credo* sans addition⁹⁶. À la fin de la cérémonie, le converti reçoit l'onction du célébrant: le prêtre effectue avec du chrême le signe de croix sur son front, ses oreilles, son menton, ses mains, sa poitrine et ses genoux⁹⁷.

Ce cérémonial ressemble beaucoup à celui que les canons réservent aux hérétiques. Le canon 95 du sixième concile, celui de Constantinople III (680-681), stipule ainsi: « ceux qui viennent à l'orthodoxie et à l'assemblée des rachetés du parti des hérétiques, nous les recevons conformément au rite et à l'usage qui suivent. Les ariens et les macédoniens et les novatiens qui se disent purs, et les aris-tériens, et les quatuordécimans ou tétradites, et les apollinaristes, nous les recevons, leur faisant signer un libelle d'abjuration et anathématiser toute hérésie qui ne pense pas comme la sainte Église de Dieu, catholique et apostolique, et en les signant, c'est-à-dire en leur oignant d'abord du saint chrême le front, les yeux, les narines, la bouche et les oreilles et en les signant nous disons: 'Signe du don du

92. Voir *ibid.*, p. 153¹⁶⁻²¹. Selon D. Apostolopoulos, ce synode, auquel il est fait allusion aussi dans un acte de Syméon en mai 1484 (voir *ibid.*, p. 135¹⁻⁴), aurait été réuni dès l'été 1477: voir *ibid.*, p. 137-138.

93. Voir MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, V, p. 281-285: le patriarche revendique l'appartenance de ces orthodoxes à l'Église orientale: τῆς ἡμετέρας τάξεως εἶναι, καὶ τὸ πάτριον τηροῦσιν (*ibid.*, p. 283¹⁹) et il demande pour eux la liberté de culte: ἄδεια ἢ παῖν εἰς τὰ ἔθιμα καὶ τὴν πίστιν αὐτῶν ποιεῖν (*ibid.*, p. 284²⁻³), alors même que l'Union est encore en vigueur dans ces régions. Il en profite *a contrario* pour faire l'éloge de la tolérance du sultan ottoman: εἰ οὖν ὁ μέγας καὶ ὑψηλότατος αὐθέντης, ἐτέρας πίστεως ὄν, τοὺς Χριστιανούς καὶ πάντας ἀφήσιν εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς γνώμης καὶ πίστεως πάντας [...] (*ibid.*, p. 284⁴⁻⁶).

94. Sur le lien organique qui unit ces deux écrits officiels, voir APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 75-76.

95. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 143-146.

96. Voir *ibid.*, p. 144-145.

97. Voir *ibid.*, p. 145.

d'intervention occidentale dans l'Empire ottoman étaient relancés par la capture de l'héritier évincé, Djem, un fils cadet de Mehmed II⁸⁶. Il faut remarquer enfin que le concile de 1484 amorce une reprise des relations du patriarcat de Constantinople avec les patriarches orientaux, alors que les liens avec Antioche et Alexandrie avaient été rompus depuis 1453; le sultan ottoman ne peut qu'être favorable à un tel rapprochement avec les chrétiens de Syrie, de Palestine et d'Égypte, au moment où il mène de son côté une politique d'expansion vers l'Est visant à empiéter sur les territoires de l'Empire mamlûk⁸⁷.

Sans minorer ces facteurs externes et conjoncturels, il reste que l'abrogation de l'Union en 1483/1484 procède avant tout de la volonté d'un homme, le patriarche Maxime III, qui n'est autre que l'ancien grand ecclésiarque Manuel Christonymos: le concile a été convoqué par lui peu avant sa mort, et Syméon n'a fait ensuite que mener à bien l'initiative de son prédécesseur⁸⁸. Le décret de 1483/1484, signé par le patriarche Syméon, les représentants des trois patriarches orientaux et les métropolitains grecs, dénonce le concile de Florence comme un «concile soi-disant œcuménique»⁸⁹ et rejette entièrement la doctrine latine sur la procession de l'Esprit, allant jusqu'à qualifier d'hérétiques tous ceux qui s'y réfèrent⁹⁰, c'est-à-dire les chrétiens romains et les orthodoxes unis à Rome. Cette décision des Églises orientales, qui marque le retour à la pure tradition orthodoxe fondée sur les huit premiers conciles œcuméniques⁹¹, constitue un tournant important dans la politique religieuse du patriarcat de Constantinople: elle clôt dans une large mesure le début de dialogue entamé avec l'Église romaine pendant les derniers siècles de l'Empire byzantin et affirme de façon générale le rejet de toute influence latine sur l'orthodoxie, tandis qu'elle consacre en interne la victoire posthume de l'un des chefs du courant ultra-orthodoxe au sein de l'Église, au détriment des plus modérés.

Il semble que Maxime III, pendant son patriarcat, tente réellement de mettre en application les principes qu'il défendait en tant que grand ecclésiarque: le respect rigoureux du droit canon, c'est-à-dire l'acribie, est au centre de son programme, tout comme l'intransigeance à l'égard des anciens unionistes, qui n'en est finalement qu'une dimension. Un acte de 1497 du patriarche Niphon II rappelle ainsi que s'est tenu sous Maxime III un synode dans lequel les canons ont

86. Sur le contexte international des années 1480, voir SETTON, *Papacy*, II, p. 377-416; sur Djem plus précisément, voir INALCIK, H., Djem, dans *EI*, 2, 1977, p. 542-544.

87. Voir KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 195-197.

88. Voir la mention de Maxime dans l'acte de 1483/1484, édité par D. Apostolopoulos: τοῦ τε αὐοῖμου ἐκείνου, τοῦ ἤδη [προ]αποικομένου, κυροῦ Μαξίμου καὶ τοῦ νῦν τοῦ οἰακας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἰθύνοντος κυροῦ Συμεῶν (APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 125³⁻⁴).

89. Voir *ibid.*, p. 126⁴¹⁻⁴²: διὰ προσχήματος οἰκουμενικῆς δῆθεν συνόδου, ἣτις ἐν Φλωρεντία, οὐ πρὸ πολλοῦ, τῆς Ἰταλίας συνέστη.

90. Voir *ibid.*, p. 127⁶⁴⁻⁶⁶: τοὺς δὲ ἄλλως περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος φρονοῦντας ἢ καὶ κηρύττοντας ἢ, ὡς φαμέν, [ἀπεναν]τίας τῇ ἀληθείᾳ δοξάζοντας καὶ κενοφανοῦντας ἀποστρεφόμεθα ὡς αἰρετικοὺς καὶ [τῷ ἀναθ]έματι καθυπάγομεν.

91. Voir *ibid.*, p. 127⁶⁹⁻⁷⁰: ταῖς πρὸ αὐτῆς ἁγίαις ὁκτώ καὶ οἰκουμενικαῖς συνόδοις. Il s'agit des sept premiers conciles, auxquels vient s'ajouter celui présidé par Photios en 867: le nom du patriarche est en effet cité un peu plus haut dans l'acte (*ibid.*, p. 126³⁷).

été remis à l'honneur, de même que la lutte contre la simonie⁹². Le même Maxime III a écrit en 1480 au doge de Venise, Jean Mocenigo, pour réclamer, entre autres choses, que les orthodoxes vivant dans les îles sous domination vénitienne ne soient pas l'objet de persécutions par les autorités civiles pour leur pratique religieuse spécifique⁹³. Ces deux initiatives participent d'une défense vigoureuse de l'orthodoxie et d'une conception générale de ce qu'elle doit être: traditionnelle, stricte, séparée de Rome.

La définition des modalités selon lesquelles les «latinophones» peuvent être reçus dans l'Église orthodoxe s'inscrit dans cette politique de clarification et de réaffirmation de la norme religieuse. Plus encore que l'acte synodal par lequel l'Union de Florence est abrogée, l'acolouthie qui l'accompagne⁹⁴ permet de mesurer le degré de sévérité de Maxime, suivi après sa mort par Syméon, qui s'est lui aussi rangé à une position dure sur la question unioniste. L'acolouthie précise de façon détaillée le rituel qui doit être accompli pour qu'un ancien unioniste soit réintégré dans l'Église orthodoxe, en sus des écrits qu'il doit fournir⁹⁵. Dans le cadre d'une cérémonie liturgique, le «latinophone» repent doit rejeter les doctrines et les pratiques de l'Église romaine, anathématiser tous ceux qui les observent et déclarer le concile de Florence nul et non avenu, après quoi il doit réciter le *Credo* sans addition⁹⁶. À la fin de la cérémonie, le converti reçoit l'onction du célébrant: le prêtre effectue avec du chrême le signe de croix sur son front, ses oreilles, son menton, ses mains, sa poitrine et ses genoux⁹⁷.

Ce cérémonial ressemble beaucoup à celui que les canons réservent aux hérétiques. Le canon 95 du sixième concile, celui de Constantinople III (680-681), stipule ainsi: «ceux qui viennent à l'orthodoxie et à l'assemblée des rachetés du parti des hérétiques, nous les recevons conformément au rite et à l'usage qui suivent. Les ariens et les macédoniens et les novatiens qui se disent purs, et les aris-tériens, et les quatuordecimans ou tétradites, et les apollinaristes, nous les recevons, leur faisant signer un libelle d'abjuration et anathématiser toute hérésie qui ne pense pas comme la sainte Église de Dieu, catholique et apostolique, et en les signant, c'est-à-dire en leur oignant d'abord du saint chrême le front, les yeux, les narines, la bouche et les oreilles et en les signant nous disons: 'Signe du don du

92. Voir *ibid.*, p. 153¹⁶⁻²¹. Selon D. Apostolopoulos, ce synode, auquel il est fait allusion aussi dans un acte de Syméon en mai 1484 (voir *ibid.*, p. 135¹⁻⁴), aurait été réuni dès l'été 1477: voir *ibid.*, p. 137-138.

93. Voir MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, V, p. 281-285: le patriarche revendique l'appartenance de ces orthodoxes à l'Église orientale: τῆς ἡμετέρας τάξεώς εἰσιν, καὶ τὸ πάτριον τηροῦσιν (*ibid.*, p. 283⁹) et il demande pour eux la liberté de culte: ἄδεια ἢ πᾶσιν εἰς τὰ ἔθιμα καὶ τὴν πίστιν αὐτῶν ποιεῖν (*ibid.*, p. 284²⁻³), alors même que l'Union est encore en vigueur dans ces régions. Il en profite *a contrario* pour faire l'éloge de la tolérance du sultan ottoman: εἰ οὖν ὁ μέγας καὶ ὑψηλότατος αὐθέντης, ἐτέρας πίστεως ὄν, τοὺς Χριστιανοὺς καὶ πάντας ἀφίησιν εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς γνώμης καὶ πίστεως πάντας [...] (*ibid.*, p. 284⁴⁻⁶).

94. Sur le lien organique qui unit ces deux écrits officiels, voir APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 75-76.

95. Voir RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα*, V, p. 143-146.

96. Voir *ibid.*, p. 144-145.

97. Voir *ibid.*, p. 145.

Saint-Esprit' »⁹⁸. C'est la preuve très claire que les anciens unionistes, quel qu'ait été leur degré d'engagement, sont assimilés aux Latins eux-mêmes : pour redevenir orthodoxes, ils doivent suivre exactement les mêmes procédures que celles qui sont appliquées aux Latins désireux de se convertir, ce qui signifie qu'ils sont tenus, eux aussi, pour hérétiques⁹⁹.

L'héritage de l'antiunionisme des années 1440

Cette redéfinition sans concession de l'identité orthodoxe par les plus rigoureux d'entre eux en 1483/1484 est en parfaite adéquation avec la position que défendait le principal représentant des antiunionistes à partir de 1440, Marc d'Éphèse. Celui-ci considérait les « Grécolatins », c'est-à-dire les Byzantins unis à Rome, comme pires encore que les Latins¹⁰⁰ et plaidait pour un rejet radical et total de la théologie latine, estimant qu'aucun compromis n'était admissible en cette matière¹⁰¹. L'Union des Églises était absolument impossible selon lui, et les Latins ne pouvaient faire figure de partenaires éventuels. De fait, à propos de la manière dont ces derniers devaient procéder pour entrer dans l'Église orthodoxe, Marc se référait déjà, dans les années 1440, aux canons concernant les hérétiques¹⁰² ; il estimait nécessaire qu'ils anathématisent publiquement leur doctrine et qu'ils reçoivent l'onction. La continuité de Marc à Manuel Christonymos est donc incontestable : Christonymos, de par son intransigeance envers les anciens unionistes, assimilés à des Latins, est dans la droite ligne du champion de l'orthodoxie du début des années 1440.

Mais comment faut-il alors situer Scholarios ? Comment peut-il être à la fois l'héritier désigné par Marc à sa mort, puis le représentant patenté de l'antiunionisme jusqu'en 1453, et l'adversaire de Manuel Christonymos après la chute de Constantinople ? D'un côté, Scholarios incarne à lui seul le combat contre l'Union dans les années 1450, mais de l'autre, il est mis en cause par les ultra-orthodoxes pour sa trop grande indulgence et son usage abusif de l'économie une

98. JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 1, p. 230-231 (trad. JOANNOU). La même prescription vis-à-vis des hérétiques se retrouve dans le canon 7 du deuxième concile œcuménique, celui de Constantinople (381) : voir *ibid.*, p. 53-54 et voir *supra* chapitre III.3, note 22.

99. G. D. DRAGAS souligne que les décisions du concile de 1484 ne prévoient pas que le converti à l'orthodoxie soit à nouveau baptisé, et il y voit une marque d'économie de la part de l'Église orthodoxe en cette fin de XV^e siècle (DRAGAS, *Manner of reception*, p. 242). En réalité, la grande majorité de ceux qui retournent alors à l'orthodoxie ont été baptisés selon le rite orthodoxe par des clercs eux-mêmes parfaitement orthodoxes : il n'y a donc aucune raison de procéder à un nouveau baptême.

100. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre encyclique contre le décret du synode de Florence*, p. 148⁹⁻¹² : φευκτέον αὐτούς, ὥς φεύγει τις ἀπὸ ὄψεως, ὥς αὐτοὺς ἐκείνους, ἢ κάκεινων πολλῶ δῆπου χείρονας, τοὺς χριστοκαπήλους καὶ χριστεμπόρους.

101. Sur la pensée de Marc d'Éphèse, voir *infra* chapitre VI.

102. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre encyclique contre le décret du synode de Florence*, p. 144³⁵-145¹⁴. Marc cite en réalité le canon 7 du deuxième concile (λέγει γὰρ ὁ τῆς δευτέρας οἰκουμένης συνόδου κανὼν ἔβδομος), mais le texte de ce canon et celui du canon 95 du sixième concile sont presque identiques pour ce passage. Voir aussi *ibid.*, p. 145¹⁴⁻¹⁶ : ὁρᾷς τίαι συντάττομεν τοὺς ἐκ Λατίνων ἡμῶν προσιόντας ; Εἰ οὖν οὗτοι πάντες αἰρετικοί, δῆλον ὅτι κάκεῖνοι.

fois qu'il est patriarche. Tout indique en effet qu'il s'oppose durement à ceux qui réclament l'exclusion des anciens unionistes et que, de façon plus générale, il cesse le combat contre l'Union après 1453.

Scholarios aurait pourtant été bien placé pour organiser une épuration des éléments douteux de l'Église, et il est clair que, de ce point de vue, il n'a pas mené de 1454 à 1456 la politique religieuse à laquelle on pouvait s'attendre de sa part. En novembre 1452, il affirmait en effet que les partisans de l'Union devraient connaître le même sort que Jean Bekkos, le patriarche unioniste de l'époque de l'Union de Lyon (1274)¹⁰³, qui avait été solennellement condamné et déposé lors du concile des Blachernes en 1285¹⁰⁴. Scholarios accordait alors une grande valeur à cette décision et semblait vouloir s'en inspirer : « quiconque fait commémoration du pape ou communie avec celui qui fait commémoration ou conseille ou exhorte à le faire, je le considérerai lui aussi de la même façon que le saint et grand concile de Constantinople qui a examiné le dogme latin et qui a alors déposé ceux qui pensaient ainsi, c'est-à-dire Bekkos et ceux qui pensent comme lui »¹⁰⁵. Or c'est précisément le clan rival de celui de Scholarios qui a pris les mesures drastiques qu'il préconisait pour dénoncer l'Union et l'extirper de l'Église orthodoxe : Syméon, en accomplissant la volonté de Maxime III, semble même se souvenir des prescriptions annoncées jadis par Scholarios, puisque, dans l'acte de 1484, il fait explicitement référence aux décisions prononcées contre Jean Bekkos par le concile des Blachernes¹⁰⁶.

Quelques questions relatives à l'antiunionisme de Scholarios

Aucun texte grec postérieur à la chute de Constantinople ne met directement en cause Scholarios en l'accusant de tiédeur dans son combat antiunioniste, mais il est vrai qu'aucun des écrits de ses adversaires au patriarcat ne nous est parvenu. En revanche, Scholarios lui-même reconnaît que son attitude ambiguë vis-à-vis du « latinisme » lui a suscité des ennemis. Il n'est certes pas de ceux qui anathématisent tous les Latins sans distinction et qui se détournent avec défiance de

103. L'Union signée lors du concile de Lyon II, en 1274, avait constitué la première tentative de réunification des Églises romaine et orthodoxe ; voulue par l'empereur Michel VIII Paléologue, elle avait été immédiatement désavouée par son successeur, Andronic II, dès son avènement, en 1282. Les unionistes qui avaient refusé d'anathématiser la doctrine latine, tel Jean Bekkos, avaient alors été condamnés. Sur l'Union de Lyon, voir notamment ROBERG, B., *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964 ; 1274 – Année charnière – *Mutations et continuités*, Paris 1977 ; NICOL, D., *The Byzantine reaction to the second Council of Lyons, 1274*, dans *Studies in Church history*, VII, éd. G. CUMING et D. BAKER, Cambridge 1971, p. 113-146.

104. Voir en particulier PAPADAKIS, A., *Crisis in Byzantium : the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood (NY) 1997², p. 62-101.

105. SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 167¹⁹⁻²³ : ὅστις μνημονεύει τὸν πάπαν, ἢ κοινωνήσει τῷ μνημονεύοντι, ἢ συμβουλευέσθαι ἢ παραινέσει, ἢ γήσεται καὶ τοῦτον οἷον ἡ ἀγία καὶ μεγάλη σύνοδος ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἢ τὸ λατινικὸν ἐξετάσασα δόγμα, καὶ τοὺς αὐτὸ φρονήσαντας καθελούσα τότε, τὸν Βέκκον δηλονότι καὶ τοὺς ὁμόφρονάς.

106. Ce concile est mentionné dans l'acte de 1484 : καθὰ καὶ χρόνους ὕστερον οὐκ ὀλίγοις, ἢ κατὰ τοῦ Βέκκου συναθροισθεῖσα μεγάλη σύνοδος τὰ ὅμοια κατὰ τῶν τοιούτων ἀπεφάνητο (APOSTOLOPOULOS, *Ἱερὸς Κῶδιξ*, p. 126³⁹⁻⁴⁰).

leurs idées. La meilleure preuve en est certainement sa fidélité à Thomas d'Aquin : Scholarios résume la *Somme théologique* et la *Somme contre les Gentils* dans les années 1460, ce qui est à tous égards incongru ; il ne le fait d'ailleurs qu'à usage personnel¹⁰⁷. Dans le contexte de reniement de l'Union qui sévit à cette période, lire le plus prestigieux des théologiens latins est en soi une démarche qui va à contre-courant. Or Scholarios se justifie en plusieurs occasions de s'adonner à cette activité, d'une façon qu'on peut presque trouver provocatrice. Dans la préface à son *Résumé de la Somme contre les Gentils*, il dresse un éloge vibrant de Thomas d'Aquin, dont il recommande à tous la lecture¹⁰⁸. Il présente les différences doctrinales entre Latins et orthodoxes comme très peu nombreuses¹⁰⁹ et insiste sur le caractère relatif de ces divergences : Thomas, en tant que Latin, professe naturellement la doctrine traditionnelle de son Église, mais il ne s'agit là que d'une question d'« usage »¹¹⁰. Scholarios se défend bien sûr d'adhérer aux idées de Thomas sur les points où les doctrines romaine et byzantine sont en désaccord et met en avant le combat qu'il a lui-même mené pour réfuter ces erreurs du dominicain¹¹¹. Il semble estimer qu'il a donné assez de preuves de sa bonne foi orthodoxe pour pouvoir s'autoriser sans risque la lecture de ce théologien : « aux yeux de tous les hommes, tant les amis que les ennemis, le zèle que nous avons déployé jusqu'au sang en faveur des dogmes ancestraux est évident »¹¹². Cette attitude est pour le moins originale, mais il n'est pas sûr que les arguments de Scholarios convainquaient entièrement ses adversaires.

Scholarios n'a donc jamais renié la culture latine ; il n'est pas sûr non plus qu'il ait désavoué ses anciens liens avec des Latins. Deux d'entre eux au moins se réfèrent à lui après la chute de Constantinople, sachant que les sources sont évidemment lacunaires. Le premier se montre très cordial : il s'agit de François Philèphe¹¹³, l'érudit italien avec lequel Scholarios était en contact depuis les années 1420¹¹⁴. À une date indéterminée, qu'on peut seulement situer entre 1457 et 1465, ce dernier envoie à Scholarios, retiré au monastère du Prodrome, un

107. Voir *supra* chapitre IV.1, p. 217-218.

108. Voir SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme contre les Gentils*, V, p. 2⁹⁻¹² : ἐν πᾶσι μὲν οὖν σπουδαστέος ὁ σοφὸς οὗτος ἀνὴρ, ὡς ἄριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητῆς καὶ συνόπτης, ἐν οἷς καὶ ἡ ἐκκλησία αὐτοῦ τῇ ἡμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ συνάδει.

109. Voir *ibid.*, p. 2¹²⁻¹³ : ἐν οἷς δὲ ἐκείνη τε καὶ αὐτὸς πρὸς ἡμᾶς διαφέρετον, ὀλίγα δ' εἰσίν. Scholarios ne range parmi les différences entre les Églises romaine et orthodoxe que la question de la procession de l'Esprit et la doctrine sur les énergies divines (voir *ibid.*, p. 2¹³⁻¹⁴). Notons qu'il affirmait à peu près le contraire en 1452, insistant sur la gravité et la profondeur de ces différences doctrinales : μήτε τινὲς φρεναπατάτωσαν ἑαυτοῦς, ὅτι ὀλίγη ἐστὶν ἡ διαφορὰ (voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 160²⁸⁻²⁹).

110. SCHOLARIOS, *Résumé de la Somme contre les Gentils*, V, p. 1⁵⁻¹⁷ : ὁ δὲ τῶν βίβλων συγγραφεὺς Λατῖνος μὲν ἦν τῷ γένει· διὸ καὶ τῇ δόξῃ τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὡς πατρίῳ κατελθόντο· τοῦτο δὲ τὸ ἀνθρώπειον ἔθος.

111. Voir *ibid.*, p. 2¹⁴⁻¹⁶ : περὶ τούτων οὐχ ὁμοῦ μόνον ἡμεῖς τῇ πατρίῳ δόξῃ μᾶλλον τιθέμεθα, ἀλλὰ καὶ ταύτης πολλοῖς βιβλίοις ὑπερηγωνισάμεθα.

112. *Ibid.*, p. 2¹⁶⁻¹⁸ : φανερὰ δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ φίλοις καὶ πολεμίοις, ἡ πρὸς τὰ πάτρια δόγματα σπουδὴ ἡμῶν μέχρις αἵματος.

113. Sur ce personnage, voir PLP, n° 29803. Voir aussi GANCHOU, *Ultimae voluntates*, p. 195-285.

114. Voir *infra* chapitre V.2, p. 301.

poème en vers, dans lequel il se remémore leur goût commun, jadis, pour la culture classique¹¹⁵. Il insiste aussi sur la force du lien qui les unissait, l'amitié, élevée au rang d'idéal par les anciens Grecs puis par les humanistes. Une telle évocation nostalgique, pour convenue qu'elle puisse paraître, pouvait réveiller chez Scholarios des souvenirs de jeunesse fort éloignés de la vie qu'il menait depuis la chute de Constantinople.

Nettement moins aimable, le second Latin qui s'adresse à Scholarios comme à une vieille connaissance n'est autre que Léonard de Chio, l'archevêque latin de Mytilène : dans le traité qu'il rédige en 1455, *De emanatione recte fidei*, il se charge pour sa part de rappeler les liaisons dangereuses que Scholarios a entretenues dans le passé avec la doctrine latine¹¹⁶. Léonard écrit en prétendant s'adresser au patriarche, même si le lecteur qu'il vise n'est certainement pas Scholarios, comme il arrive souvent dans les écrits polémiques. Léonard revient sur le passé unioniste de Scholarios, insistant sur son adhésion pleine et entière à la conception latine de la procession de l'Esprit à une certaine époque de sa vie ; il prétend même pouvoir en fournir la preuve, contenue dans une partie de la correspondance de Scholarios, et affirme aussi l'avoir entendu de vive voix, probablement en 1430, revendiquer sa « foi romaine »¹¹⁷. Il cherche ensuite à piquer l'amour-propre de son destinataire prétendu en opposant la grande culture de celui-ci à l'ignorance de Marc d'Éphèse : « toi qui autrefois étais son adversaire, tu es maintenant son imitateur, et quel avantage en retires-tu ? »¹¹⁸. Et Léonard d'ironiser sur l'ambition de Scholarios, devenu certes patriarche, mais surtout la créature impuissante du Turc¹¹⁹. Ces invectives frappent avant tout par leur précision : il n'est pas exclu que Léonard soit de mauvaise foi et invente en partie ses accusations ; cependant elles ne peuvent être gênantes pour Scholarios que si elles reposent sur un fond de vérité. La thèse de Léonard apparaît très crûment dans ces quelques lignes : il considère que Scholarios avait, dans un premier temps, fait le bon choix en se rangeant ostensiblement du côté des unionistes ; mais, sous l'effet d'un désir inextinguible de « vaine gloire »¹²⁰, il a rejoint le camp de Marc

115. Voir PHILEPHE, *De Psychagogia*, p. 91-92. Une traduction et un bref commentaire de ce poème se trouvent dans CORTASSA, *Francesco Filelfo*, p. 356-357.

116. Sur ce traité, voir *supra* Présentation des sources. Ce traité nécessite une étude approfondie, actuellement en cours, pour pouvoir en comprendre la genèse et en proposer une analyse et une interprétation générale. Je ne commenterai donc ici qu'un court passage, particulièrement significatif quant à la position que Scholarios aurait adoptée à l'égard de l'Union, selon Léonard de Chio.

117. Voir LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei* : « dudum Romanam perlaudasti fidem, honorasti pontificem, articulum quod ab utroque fluat Patre et Filio Spiritus Sanctus rationibus et argumentis defensasti. Patent tue apud multos epistule. Vehementer iam admiror cur mutas propositum. Numquid aliud sapis, quam articulus ille contineat ? Multis annis, nisi duplex animo fueris, publicis privatisque in locis articulum tuebaris. Et mihi eo tempore, dum generalis Fratrum Predicatorum licet immeritus vicarius eram, apud Constantinopolim oraturus imperialem maiestatem accessissem, publica in stacione, si bene recolis, affirmasti quod fidem teneres Romanam » (cité par BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 93-94, note 59).

118. Voir LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei* : « tu ergo, quandoque eius adversator, nunc autem imitator, quod premium accipis ? ».

119. Voir *ibid.* : « factus es patriarcha, sedem occupas alienam, potestatem a Theucris accepisti, sed qualem ? ».

120. Voir *ibid.* : « nomen denigras ergo tuum si matheum, idest vanam, famam expectas ».

d'Éphèse, tout en sachant pertinemment que la théologie orthodoxe ne valait pas la science latine. Léonard ne prête pas à Scholarios, à l'époque où il est patriarche, des tendances unionistes, mais il rappelle son passé compromettant : il le discrédite et démystifie sa posture d'antiunioniste, en soulignant que le champion de l'orthodoxie a été en son temps un unioniste convaincu.

De telles attaques étaient-elles proférées publiquement contre le patriarche ? Il est impossible de le savoir ; mais il est sûr que la politique suivie par Scholarios à l'égard des anciens unionistes était d'autant plus suspecte et contestable que le patriarche lui-même était peu ou prou dans la même situation que ceux qu'il amnistiait, puisqu'il devait lui aussi faire oublier un passé douteux. Sa seule légitimité résidait finalement dans le combat antiunioniste qu'il avait mené après la mort de Marc d'Éphèse, jusqu'à ce que la position qu'il avait ainsi acquise le désigne comme possible patriarche. Mais quelle sorte d'antiunionisme professaient les hommes de la Synaxe pour qu'ils se retrouvent, après la chute de Constantinople, débordés par plus extrémistes qu'eux ? Scholarios était la tête pensante de ce parti depuis la fin des années 1440, et c'est aussi lui qui détermine ensuite les choix politiques de son clan au patriarcat à partir de 1454 : quelle forme avait-il donc donnée au mouvement d'opposition à l'Union pour que son mot d'ordre se dissolve aussi rapidement après la disparition de l'Empire byzantin ? L'antiunionisme de Scholarios aurait-il un contenu plus complexe et plus ambigu que l'apparence qu'il donne ? L'héritage de Marc d'Éphèse aurait-il été fortement infléchi par Scholarios et récupéré après coup par d'autres ? Les choix politico-religieux de Scholarios semblent quelque peu équivoques, voire contradictoires. Ils s'enracinent dans sa position sur la question de l'Union dès les années 1430 : c'est donc tout le problème des rapports de Scholarios avec le monde latin, depuis l'époque de sa jeunesse, qui devra faire l'objet de la seconde partie de cette étude.

L'examen des forces en présence autour de l'Église orthodoxe restaurée permet finalement de repérer ce qui est en jeu dans les luttes internes qui aboutissent à l'éviction de Scholarios en 1456, après deux années seulement passées à la tête de l'Église. Il semble que les querelles portant sur l'alternative entre économie et acribie masquent en réalité une autre question, celle de l'amnistie à propos de l'Union. De fait, le clivage qui sépare les principaux groupes d'influence au sein de l'Église est visiblement lié à l'histoire de l'Union, puisque, d'un côté, les anciens membres de la Synaxe héritent de l'institution à partir de 1454, tandis que, de l'autre, leurs adversaires affichent une totale innocence à l'égard de ce lourd passé. Il est clair en effet que ceux qui, comme Scholarios, prônent l'indulgence dans presque tous les domaines, sont aussi amenés à pardonner aux clercs qui se sont jadis égarés dans une certaine forme d'unionisme. Mais cette clémence peut tout autant être comprise comme une démarche concertée visant à solder d'anciens comptes sans trop de dommages : pour occulter le souvenir de l'Union après la chute de Constantinople, Scholarios et ses amis n'avaient pas de meilleure arme à leur disposition que l'économie. C'est probablement ainsi que leurs adversaires interprètent les mesures d'accommodement prises par le patriarche. Lorsque Galèsiotès et Christonymos revendiquent de leur côté une intransigeance totale, ils se posent en opposants déclarés de Scholarios. Leur attitude procède certainement d'un souci authentique d'acribie, mais elle leur permet aussi, dans le même temps, de jeter le discrédit sur tous les hauts dignitaires

orthodoxes qui se sont mal conduits en 1439. Le refus de l'économie devient donc pour eux une stratégie susceptible à la fois de remettre en lumière les compromissions passées liées à l'Union et d'éliminer la génération qui les précède.

Ainsi les divisions profondes qui avaient déchiré l'Église byzantine dans les années 1440 ressurgissent de façon larvée après 1454. En tant que premier patriarche orthodoxe séparé de l'Église romaine depuis la signature du décret d'Union de 1439, Scholarios était fort bien placé pour clore le différend, au moins dans le cadre de l'institution qu'il présidait : or il se montre fuyant sur cette question et n'applique absolument pas les mesures impitoyables qu'il annonçait peu avant la chute de Constantinople. Cet abandon soudain de toute la rhétorique antiunioniste qu'il avait auparavant développée paraît assez peu cohérent, *a fortiori* alors que sa carrière de patriarche en pâtit gravement. L'affaire de l'Union semble donc rattraper Scholarios malgré lui après 1454, paradoxe qu'il faudra tenter d'expliquer en examinant de près ses positions antérieures.

CONCLUSION

Quel bilan proposer finalement du patriarcat de Scholarios ? Il faut remarquer en premier lieu que l'histoire réelle apparaît comme beaucoup plus complexe et plus heurtée que ce que la légende en a retenu : ni la nomination de Scholarios par Mehmed II, ni les deux années de son patriarcat, ni son départ pour un monastère ne se déroulent dans l'atmosphère de tranquille concorde que les chroniques du *xvi^e* siècle ont inventée. Scholarios accède en effet au trône patriarcal en 1454 dans des conditions fort désavantageuses pour lui, puisqu'il est soumis d'une part à l'autorité absolue du sultan ottoman, et d'autre part au pouvoir des archontes laïcs qui ont permis son élévation à la tête de l'Église orthodoxe. Il est rapidement en butte aux intrigues des uns et à l'arbitraire de l'autre, de sorte qu'il ne peut réellement exercer ses fonctions. Sa démission en 1456 masque un renvoi pur et simple, suivi d'une probable relégation dans un monastère. Par la suite, Scholarios est contraint de revenir par deux fois à Istanbul, probablement sur l'ordre du sultan et non pour intervenir à nouveau dans les affaires de l'Église.

Malgré la courte durée de son patriarcat, Scholarios jette incontestablement les bases du fonctionnement de l'institution ecclésiastique sous la domination d'un maître musulman. Il est en effet le premier patriarche à accepter de reconnaître le pouvoir du sultan sur les populations orthodoxes, en échange du maintien de la liberté du culte chrétien : non que Scholarios ait eu beaucoup d'initiative dans l'élaboration de ce compromis, mais il le met en œuvre avec un loyalisme qui ne sera pas démenti par ses successeurs. Son pragmatisme s'illustre aussi dans la politique religieuse qu'il tente de mettre en place : face à la tentation de la conversion à l'islam, il offre aux fidèles une Église pleine de sollicitude, prête à se montrer charitable et indulgente à l'égard des transgressions commises. Ces mesures d'économie sont dans un premier temps mal acceptées par une partie des ecclésiastiques, qui veulent perpétuer telle quelle l'Église byzantine ; à plus long terme cependant, l'économie s'impose comme un moyen souple d'encadrement des orthodoxes, au fondement du contrat tacite qui les lie à l'institution durant toute la domination ottomane.

L'erreur de Scholarios, paradoxalement, tient dans une appréciation trop univoque des priorités de son temps. Il considère pour sa part que la chute de Constantinople modifie radicalement les conditions d'existence de l'orthodoxie et que le premier impératif de l'Église doit être de s'adapter et de trouver sa place dans ce nouveau contexte ; dans cette perspective, les conflits antérieurs, au premier chef celui qu'avait provoqué l'Union des Églises, lui paraissent périmés et dignes d'être rejetés dans un passé révolu. Mais par sa manière expéditive de clore l'affaire, Scholarios suscite l'opposition d'individus qui n'ont ni les mêmes conceptions, ni les mêmes intérêts : la compromission d'une partie de la haute hiérarchie de l'Église byzantine dans un unionisme certes superficiel, mais récurrent jusqu'à la veille de la chute de Constantinople, réclame à leurs yeux des sanctions à l'encontre des coupables et une clarification de la position de l'Église orthodoxe sur cette question. C'est essentiellement pour avoir négligé, ou peut-être même évité de se confronter au problème de l'Union après 1454 que Scholarios a été évincé sans ménagement du patriarcat.

DEUXIÈME PARTIE

SCHOLARIOS ET L'UNION

INTRODUCTION

La controverse autour de l'Union des Églises est bien antérieure à 1439 et au concile de Florence, moment où Scholarios a été conduit à prendre lui-même position sur la question. Provoquée par l'éloignement progressif des deux parties de la chrétienté et issue du schisme de 1054, la séparation des Églises romaine et orientale n'a cessé d'être déplorée par les théologiens des deux bords, et leur réunion est demeurée de part et d'autre une perspective idéale. Plusieurs tentatives de réconciliation se sont soldées par des échecs, à commencer par celle qui a été imposée brutalement aux Byzantins en 1215, à la suite de la conquête de Constantinople par les Latins en 1204, lors de la quatrième croisade. Ce précédent douloureux a ensuite rendu particulièrement délicate toute négociation en vue d'un rapprochement avec Rome, alors même que, pour des raisons surtout diplomatiques, l'alliance avec la papauté devenait l'un des recours les plus efficaces des empereurs byzantins contre les ennemis qui les menaçaient. À partir du XIII^e siècle, le problème de l'Union s'est donc posé aux Byzantins de manière récurrente, non seulement en termes religieux, mais aussi d'un strict point de vue politique, les deux aspects étant désormais étroitement imbriqués. Il est nécessaire de revenir rapidement sur l'histoire des relations qu'ont entretenues les deux Églises entre le XIII^e et le début du XV^e siècle, jusqu'aux antécédents immédiats de l'Union de Florence, avant de présenter une succincte chronologie des événements auxquels a été mêlé Scholarios, depuis l'ouverture du concile par le pape Eugène IV le 9 avril 1438, jusqu'à sa ratification par l'empereur Constantin XI le 12 décembre 1452¹.

Les dignitaires orthodoxes du XV^e siècle ont tous en mémoire le souvenir de la première Union signée par un empereur byzantin. Au début des années 1270, Michel VIII Paléologue s'était engagé dans des tractations avec le pape Grégoire X pour conjurer le danger que représentait alors le roi de Naples, Charles d'Anjou ; Michel VIII avait obtenu le soutien diplomatique du souverain pontife en échange de quelques concessions religieuses de la part des orthodoxes, notamment sur le *Filioque* et sur la reconnaissance de la primauté du pape.

1. Cette rapide présentation événementielle s'inspire principalement des ouvrages suivants : VILLER, M., La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438), *Revue d'histoire ecclésiastique* 18, 1922, p. 20-60 ; GILL, Concile ; SETTON, *Papacy*, II, p. 39-137 ; CONGOURDEAU, M.-H., Les relations entre les Églises d'Orient et d'Occident : les problèmes de l'Union, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 821-848 ; DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 239-382 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 455-490 ; IMBER, C., *The crusade of Varna, 1443-45*, Aldershot 2006, p. 1-36.

L'Union des Églises avait ensuite été ratifiée, au nom de l'empereur et de l'Église orthodoxe, par des ambassadeurs byzantins envoyés auprès du pape à l'occasion du concile de Lyon II, en 1274. Loin de souscrire à cette réconciliation bâclée, considérée par beaucoup comme une trahison de l'orthodoxie, un grand nombre d'ecclésiastiques byzantins s'étaient très vite opposés à l'Union signée à Lyon, malgré les persécutions ordonnées par Michel VIII contre les plus récalcitrants. À la mort de l'empereur, en 1282, l'Union était toujours rejetée par la majorité des clercs, si bien que son successeur, Andronic II, était conduit à la dénoncer officiellement.

De cette expérience négative, les Byzantins avaient tiré une conclusion imprescriptible : selon eux, une Union véritable ne pouvait être réalisée que dans le cadre d'un concile œcuménique, seule instance où tous les points de discorde pourraient être examinés et discutés sereinement, jusqu'à ce que la vérité dogmatique se révèle à l'ensemble des participants. Toutes les négociations qui se déroulent durant le XIV^e siècle entre les empereurs byzantins et les papes achoppent sur ce point : les premiers, tel Jean VI Cantacuzène, réclament la tenue d'un concile, et les seconds ne veulent en aucun cas s'y plier. À la fin du XIV^e siècle cependant, le Grand Schisme d'Occident (1378-1417) modifie la donne : les papes romains sont plus enclins désormais à concéder quelques satisfactions aux orthodoxes, pourvu que leur légitimité soit pleinement reconnue.

Sous le pontificat de Martin V (1417-1431), les discussions progressent sensiblement : l'empereur byzantin a cruellement besoin que le pape prêche la croisade contre les Turcs et se déclare donc prêt à tenter de réaliser l'Union. Les pourparlers commencent avec la venue à Constantinople de l'émissaire pontifical Antoine de Massa, qui rencontre en 1422 le patriarche de Constantinople, Joseph II : celui-ci en profite pour poser clairement ses conditions, réclamant la réunion d'un concile à Constantinople, auquel participeraient des légats pontificaux et des représentants de tous les patriarches orientaux. Ces revendications sont réaffirmées par les Grecs en 1430, et présentées à nouveau au successeur de Martin V, le pape Eugène IV (1431-1447), dès 1433. Alors que l'affaire est sur le point d'être conclue, un autre acteur vient cependant compliquer les négociations et proposer une forme d'alternative : les évêques latins réunis en concile à Bâle depuis 1431 envoient à leur tour des émissaires à Constantinople et insistent pour que l'Union se fasse plutôt avec eux.

Le concile de Bâle, présidé au nom du pape par le cardinal Julien Cesarini, était consacré à la réforme interne de l'Église romaine et à la réduction de l'hérésie hussite. Les hésitations d'Eugène IV sur l'opportunité d'un tel concile, alors qu'il songeait pour sa part surtout à rehausser son propre prestige en réalisant l'Union avec les Grecs, expliquent qu'une certaine rivalité se développe durant toute la décennie 1430 entre le souverain pontife et les évêques qui siègent à Bâle ; cette querelle larvée se transforme même en un affrontement ouvert dès lors que ces derniers affirment la supériorité du concile sur le pape et dévient à Eugène IV le droit de dissoudre leur assemblée. Dans ces circonstances, les orthodoxes deviennent les interlocuteurs courtisés à la fois par la Curie pontificale et par les représentants des pères conciliaires de Bâle : dans les années 1433-1434, ces derniers offrent aux Byzantins de prendre en charge les frais de leur venue en Occident et proposent que le concile de Bâle soit transféré, selon leur préférence, en Avignon, en Savoie, dans une ville d'Italie ou à Buda en Hongrie ; de son côté,

Eugène IV surenchérit en souscrivant à la revendication séculaire des orthodoxes, qui affirment que le concile doit être organisé à Constantinople. En 1435, les délégués des pères conciliaires de Bâle rencontrent l'empereur byzantin et lui font valoir tout l'intérêt de leur proposition, soutenue du reste par le puissant empereur germanique et roi de Hongrie, Sigismond, particulièrement susceptible de lever des troupes pour secourir Constantinople, si l'Union venait à être conclue. L'empereur Jean VIII choisit alors de composer avec les Bâlois, sous réserve qu'ils obtiennent que le pape soit aussi présent lors du futur concile œcuménique. Jean VIII accepte donc, contre la volonté de son Église, le principe du transfert du concile de Bâle vers l'Italie, ce qui implique que toute la délégation byzantine se rende en Occident ; les années 1435-1437 sont consacrées aux préparatifs de ce voyage. Ces longues négociations se terminent finalement par un coup de théâtre : à la suite de divisions internes, une partie des pères conciliaires de Bâle choisissent de se rallier à Eugène IV, et c'est ainsi qu'une flotte pontificale arrive en septembre 1437 à Constantinople avec, à son bord, à la fois des représentants des Bâlois et des légats pontificaux venus convoyer la délégation orthodoxe vers l'Italie. Les navires de l'autre fraction des Bâlois arrivent à leur tour un mois plus tard, en octobre 1437, mais leur proposition a perdu beaucoup de son attrait, car il devient évident que le pape n'acceptera pas de siéger en concile avec eux. L'annonce de la mort de Sigismond à la fin de 1437 achève de convaincre Jean VIII de refuser l'offre des Bâlois, au profit de celle du pape.

En novembre 1437, la délégation byzantine s'embarque donc pour Venise, forte de plus de 700 personnes comprenant une trentaine de représentants de l'Église (le patriarche, ainsi que des métropolites, des moines et des archontes patriarcaux), une trentaine de laïcs de l'entourage de l'empereur et leurs suites respectives. Après une traversée difficile, ils atteignent la Sérénissime au début de février 1438, pour en repartir un mois plus tard, et arriver enfin à Ferrare, la ville choisie par le pape pour accueillir le concile, au début de mars 1438. Une bulle pontificale émise par Eugène IV le 8 janvier 1438 avait au préalable transféré le concile de Bâle à Ferrare, ce qui équivalait à une dissolution autoritaire de l'assemblée bâloise. L'ouverture solennelle du concile de Ferrare a lieu le 9 avril 1438, mais, selon la volonté de Jean VIII, les sessions ne doivent pas se tenir avant l'arrivée des émissaires des princes occidentaux. D'avril à octobre 1438, les délégués byzantins séjournent donc à Ferrare, dans une inactivité qui leur pèse d'autant plus que la peste se répand dans la ville et que la rumeur d'une attaque turque sur Constantinople leur parvient. Seuls quelques métropolites grecs sont conviés à participer à des discussions en comité restreint avec des évêques latins à partir du 4 juin 1438 : ces échanges portent sur la doctrine latine du purgatoire, considérée comme un différend relativement mineur entre les deux Églises, mais les discussions sont interrompues au bout de quelques séances, à la fin du mois de juillet 1438.

Sous la pression du pape, qui s'inquiète des frais occasionnés par la présence des Grecs, les sessions conciliaires débutent finalement le 8 octobre 1438, en présence d'Eugène IV et des évêques latins d'une part, de l'empereur Jean VIII, du patriarche Joseph II et des représentants de l'Église orthodoxe d'autre part. Pendant quinze sessions, jusqu'au 14 décembre 1438, la discussion porte exclusivement sur l'ajout du *Filioque* au *Credo* effectué par les Latins : le *Filioque* avait en effet été introduit dans la liturgie sous l'influence de Charlemagne après le

concile de Francfort de 794, et inclus dans la profession de foi romaine par le pape Benoît VIII, au début du XI^e siècle. Les porte-parole de l'Église orthodoxe que sont Marc, métropolite d'Éphèse, et Bessarion, métropolite de Nicée, ont le dessous face aux démonstrations de l'archevêque latin de Rhodes, André Chrysobergès, et à celles du cardinal Julien Cesarini. Les débats n'aboutissent cependant à aucun consensus, les Grecs conservant tous leurs griefs vis-à-vis de l'innovation latine, tandis que les Latins affirment que le *Filioque* est une simple explication et réclament que le dogme lui-même soit examiné.

Le concile est alors transféré à Florence, non tant en raison de la recrudescence de l'épidémie de peste qu'à cause des difficultés financières du souverain pontife. Les sessions conciliaires reprennent dans cette ville du 2 au 24 mars 1439 et sont précisément consacrées à l'examen du dogme de la procession de l'Esprit et à la discussion sur le *Filioque* latin : les Grecs soutiennent que l'Esprit tient son origine du Père seul, alors que les Latins cherchent à prouver qu'il procède à la fois du Père et du Fils. Là encore, le dialogue se révèle stérile, de sorte qu'il est rapidement interrompu. Durant les mois d'avril et de mai 1439, le pape et l'empereur essaient par divers moyens de relancer les discussions théologiques, sans aucun succès. Le débat se déplace alors à l'intérieur même de la délégation grecque, dans la mesure où certains métropolitains, notamment Bessarion et Isidore de Kiev, considèrent la doctrine latine comme recevable, tandis que d'autres, tel Marc d'Éphèse, la récusent absolument. Dans les derniers jours de mai 1439, Jean VIII soumet au vote des représentants de l'Église orthodoxe la validité du *Filioque* latin : dans un premier temps, ceux qui la reconnaissent sont minoritaires, mais lors d'un second vote, quelques jours plus tard, le patriarche et la majorité des métropolitains byzantins se rallient à l'idée que la doctrine latine n'est pas erronée. Le 2 juin 1439, l'empereur exige que tous les membres de la délégation byzantine, jusqu'aux chambellans, expriment publiquement leur avis sur l'Union : à une exception près, les avis rendus sont favorables. Le pape accueille avec plaisir ce résultat, et le mois de juin 1439 est alors consacré à la rédaction du texte final, confiée à quelques ecclésiastiques des deux obédiences. La mort du patriarche Joseph II le 10 juin n'entrave nullement ces préparatifs. Le 5 juillet 1439, le décret d'Union est signé par l'empereur et par trente-deux ecclésiastiques byzantins, parmi lesquels ne figure pas Marc d'Éphèse, le seul à avoir refusé d'y apposer son nom ; il est ratifié aussi par le pape et par cent dix-sept évêques latins. Le lendemain, 6 juillet 1439, une messe solennelle est célébrée conjointement par les Latins et les Grecs en la cathédrale Santa Maria del Fiore de Florence, sanctionnant la réconciliation des chrétiens d'Orient et d'Occident.

Très vite, dès juillet 1439, les membres de la délégation byzantine repartent en ordre dispersé vers Venise, puis prennent ensemble la mer pour regagner Constantinople. Ils arrivent dans la capitale byzantine le 1^{er} février 1440, alors que des récits du déroulement du concile les ont précédés. Fort mal accueillis par le clergé resté sur place, qui les accuse d'avoir bradé l'orthodoxie, les signataires du décret florentin sont nombreux à se rétracter et à mettre en cause les conditions dans lesquelles ils estiment avoir été contraints d'accepter l'Union. Dès son retour, Jean VIII cherche à temporiser : il reporte *sine die* la promulgation du texte conciliaire et laisse passer trois mois avant de faire procéder à l'élection d'un nouveau patriarche. Il finit cependant par choisir un patriarche unioniste en la personne du métropolite de Cyzique, Métrophane, intronisé le 5 mai 1440. À

partir de ce moment, l'Union est partiellement en vigueur dans l'Empire byzantin, puisque le patriarche fait mémoire du pape lors de la liturgie ; mais par ailleurs, elle n'est pas proclamée officiellement, et une partie du clergé orthodoxe refuse dès lors toute communion avec les unionistes.

Dans le reste du monde orthodoxe, les réactions sont contrastées : Métrophane informe les patriarches orientaux de la conclusion de l'Union et semble ne susciter par cette nouvelle aucune réaction négative. Isidore, tandis qu'il regagne sa métropole de Kiev, obtient successivement l'adhésion des Ruthènes et des Ukrainiens à la réunion des Églises. En Russie en revanche, le rapport fait au grand duc de Moscovie, Basile II, par l'un des évêques signataires, Abraham de Suzdal, incite le prince à rejeter le décret d'Union et à s'en tenir à la stricte orthodoxie traditionnelle ; Isidore, qui cherche en 1441 à réitérer à Moscou ses succès de Kiev, se fait même emprisonner en raison de son activisme. La Serbie reste elle aussi sans surprise à l'écart de l'Union, puisqu'elle n'avait même pas envoyé de délégués à Florence.

La période qui suit, jusqu'en 1453, peut être découpée en deux phases dont le tournant serait la bataille de Varna, en novembre 1444. Au début des années 1440, l'unionisme officiel ne semble pas ouvertement contesté dans le monde byzantin : le principal représentant du combat antiunioniste, Marc d'Éphèse, s'enfuit de Constantinople dès le 15 août 1440, puis il est fait prisonnier et relégué sur l'île de Lemnos durant deux ans. Tous ceux qui s'opposent au décret florentin se placent alors en marge de l'Église unie de Constantinople, sans trouver de réel soutien extérieur pour conférer une certaine audience à leur refus de l'Union.

Du côté de la Curie romaine, malgré les résistances qui empêchent que l'Union devienne pleinement effective en Orient et en dépit de la timidité avec laquelle l'empereur byzantin se consacre à cette tâche, Eugène IV décide, après quelque hésitation, de prêcher la croisade contre les Turcs, comptant obtenir de cette manière une plus complète coopération de la part des orthodoxes. Il émet une bulle en ce sens le 1^{er} janvier 1443, alors qu'il sait pouvoir s'appuyer sur le roi de Pologne et de Hongrie, Vladislav III, et sur le voïvode de Transylvanie, Jean Hunyadi. Les premières campagnes militaires des Hongrois contre les Turcs durant l'année 1443 sont des succès et, au début de 1444, les efforts conjoints de l'armée hongroise, qui progresse le long du Danube, et de la flotte vénéto-pontificale, stationnée dans les détroits, semblent pouvoir assurer une victoire décisive contre Murad II. Mais la bataille de Varna, le 10 novembre 1444, se solde par une défaite retentissante pour les chrétiens, et les promoteurs de la croisade, Vladislav III et le légat pontifical Julien Cesarini, meurent sur le champ de bataille.

Après un tel désastre, la confiance que les Byzantins peuvent conserver dans l'aide militaire des Latins s'amenuise, de sorte que même l'empereur Jean VIII ne défend plus guère cette option diplomatique. Vers le mois de juin 1445, des discussions organisées au palais de Xylalas, à Constantinople, opposent l'émissaire pontifical Barthélemy Lapacci, évêque de Cortone, aux principaux champions byzantins de l'antiunionisme, Marc d'Éphèse, qui meurt alors soudainement, et Georges Scholarios : les débats tournent en défaveur des Latins, qui rentrent à Rome munis de la seule profession de foi des antiunionistes. Malgré l'élection d'un nouveau patriarche acquis à la cause romaine, Grégoire III, pour remplacer Métrophane II, disparu en 1443, les unionistes peinent à conserver la préémi-

nence dans l'Église, alors qu'une véritable institution parallèle s'organise peu à peu à Constantinople, la Synaxe, bientôt dirigée par Scholarios.

La mort de Jean VIII en octobre 1448 et l'avènement de son frère, Constantin XI, ne changent rien à cette situation dans un premier temps. À Constantinople, l'Union est discréditée à tel point que le patriarche Grégoire III s'enfuit en 1450 ou 1451 pour trouver refuge à Rome. Profitant de cette vacance du trône patriarcal, la Synaxe s'arroge presque tous les attributs de l'Église officielle et reçoit même avec une certaine pompe un délégué hussite de la commune de Prague, à la fin de l'année 1451. Cependant la menace ottomane, qui resurgit brutalement avec l'arrivée au pouvoir de Mehmed II, conduit Constantin XI à relancer d'urgence l'Union : le légat pontifical Isidore de Kiev arrive dans la capitale byzantine en octobre 1452, alors que les préparatifs ostensibles d'un siège ne laissent aucun doute sur les intentions du sultan. Devant l'imminence du danger, les membres de la cour impériale et les hauts dignitaires orthodoxes acceptent dans leur grande majorité que l'Union soit proclamée, dans l'espoir que le pape envoie rapidement des secours. Cette célébration a lieu le 12 décembre 1452 à Sainte-Sophie, tandis que les antiunionistes, réduits à l'impuissance, dénoncent une trahison inacceptable commise pour des motifs purement politiques.

Ce rapide survol permet de constater à quel point la période durant laquelle se négocie l'Union de Florence est dense. Depuis les années 1430 jusqu'en 1453, Scholarios est directement impliqué dans la question de l'Union, d'abord au même titre que les autres membres de l'élite intellectuelle byzantine, puis, de façon plus officielle, en tant que conseiller de l'empereur – c'est en effet en vertu de cette fonction qu'il accompagne Jean VIII en Italie –, et, finalement, de par son engagement personnel dans la polémique. Autant sa position ultime, dans les années 1450, est parfaitement claire, puisqu'il se présente alors comme un antiunioniste militant, autant ses opinions antérieures restent difficiles à déterminer : l'attitude de Scholarios avant et pendant le concile, encore mal cernée, demande à être élucidée en priorité, pour statuer sur la délicate question de son évolution ultérieure à l'égard de l'Union. Certains historiens occidentaux ont en effet mis l'accent depuis longtemps sur la versatilité présumée du personnage, accusé par eux de « chanter la palinodie » après le concile de Florence ; nombre d'autres biographes de Scholarios ont au contraire exalté la constance de sa fidélité à l'orthodoxie et son rejet salutaire des innovations latines depuis l'époque même du concile.

De ce point de vue, l'étude menée dans la partie précédente permet d'affirmer que Scholarios, tout en étant un personnage d'une orthodoxie incontestable, a pu osciller entre plusieurs manières de considérer les unionistes, se montrant plus ou moins intransigeant selon les périodes. Que, de la même façon, il ait pu appréhender l'Union sous des angles différents dans des phases antérieures de sa vie n'aurait rien d'extraordinaire, ni même de suspect. L'Union se pose en effet à Scholarios, de même qu'à tout Byzantin, comme un problème complexe, qui met en jeu non seulement l'interprétation de la doctrine chrétienne, mais aussi l'avenir de l'Empire byzantin et la part d'influence politique et culturelle susceptible d'être abandonnée aux Latins dans ce contexte. La querelle qui divise les Byzantins à propos de l'Union tient au moins autant à ces aspects identitaires et patriotiques qu'à la question religieuse elle-même. J'emploie à dessein la notion

de « patrie », le terme *πατρίς* se retrouvant fréquemment dans les textes de Scholarios et de ses contemporains : il désigne l'attachement à l'héritage ancestral que représente l'Empire romain chrétien, dont se revendiquent presque tous les Byzantins à cette période, les unionistes comme les antiunionistes.

Par souci de clarté, la position de Scholarios à l'égard de l'Union sera analysée en suivant la chronologie des événements : on tentera d'abord de définir les attentes et les inquiétudes des Byzantins vis-à-vis de l'Union dans les années 1430, pour ensuite étudier en détail le moment décisif que constitue le concile de Florence et la manière dont Scholarios est pris dans la controverse, de façon à examiner finalement l'action de Scholarios au sein du parti antiunioniste, en essayant de bien faire apparaître le sens de ses choix, alors même que se profile la chute de Constantinople.

Chapitre V

LE PROJET D'UNION DES ÉGLISES

À Constantinople, au début des années 1430, les préparatifs du concile œcuménique destiné à réaliser l'Union commencent à prendre une forme de plus en plus concrète. Pour l'ensemble des hauts dignitaires orthodoxes, le projet de concile s'inscrit dans une longue tradition de débat sur l'opportunité et les moyens de réaliser l'Union, sur les avantages, notamment militaires, qui peuvent en être retirés et sur les dangers en matière de doctrine que la tentative comporte. Dès avant la convocation de l'assemblée conciliaire, les intellectuels byzantins, Scholarios comme ses compagnons, se sont depuis longtemps forgé une opinion tranchée sur la question de l'Union : la plupart d'entre eux souscrivent aux diverses conditions posées par l'Église orthodoxe, tout en ayant conscience des enjeux diplomatiques liés au rapprochement avec Rome et du besoin dans lequel se trouve l'Empire byzantin d'un secours venu d'Occident.

Sous l'influence de sources postérieures au concile, les historiens ont parfois projeté sur cette période préliminaire une appréciation influencée par le jugement rétrospectif que les principaux acteurs ont porté sur le concile de Ferrare-Florence. Il est relativement difficile, mais aussi fort important, de tenter de retrouver le contenu des différentes positions initiales des protagonistes du concile à l'égard de l'Union, car à cette période, leurs avis sont encore fondés sur des bases claires, tandis que la question va par la suite devenir beaucoup plus passionnelle. Ainsi, les principes généraux aux termes desquels l'Union semblait pouvoir être acceptée par les orthodoxes avant le concile doivent être clairement identifiés : dans une certaine mesure, les évolutions ultérieures consistent en effet en un durcissement ou en un recul vis-à-vis de ces principes eux-mêmes.

Sur ces questions particulièrement délicates, la position personnelle de Scholarios ne peut être définie que par rapport à celles de ses contemporains : il faut donc tenter d'analyser le discours qu'il émet sur le sujet dans ses œuvres écrites avant 1438, pour pouvoir le situer parmi les diverses opinions exprimées avant l'ouverture du concile, des plus réticentes aux plus enthousiastes. De plus, la manière dont Scholarios appréhende alors l'Union est conditionnée par de multiples facteurs, qui ne sont pas tous purement idéologiques, mais dans lesquels l'intérêt personnel entre aussi : il n'est certes pas indifférent, pour faire carrière, de se présenter comme un partisan ou comme un adversaire résolu de l'Union. Par ailleurs, la position de Scholarios sur cette question ne peut être correctement envisagée sans procéder à une étude précise des textes qui doivent lui être attribués ou non : en partant des arguments avancés par tous les historiens qui ont étudié la correspondance de Scholarios, on tentera ici de proposer un bilan de l'au-

Chapitre V

LE PROJET D'UNION DES ÉGLISES

À Constantinople, au début des années 1430, les préparatifs du concile œcuménique destiné à réaliser l'Union commencent à prendre une forme de plus en plus concrète. Pour l'ensemble des hauts dignitaires orthodoxes, le projet de concile s'inscrit dans une longue tradition de débat sur l'opportunité et les moyens de réaliser l'Union, sur les avantages, notamment militaires, qui peuvent en être retirés et sur les dangers en matière de doctrine que la tentative comporte. Dès avant la convocation de l'assemblée conciliaire, les intellectuels byzantins, Scholarios comme ses compagnons, se sont depuis longtemps forgé une opinion tranchée sur la question de l'Union : la plupart d'entre eux souscrivent aux diverses conditions posées par l'Église orthodoxe, tout en ayant conscience des enjeux diplomatiques liés au rapprochement avec Rome et du besoin dans lequel se trouve l'Empire byzantin d'un secours venu d'Occident.

Sous l'influence de sources postérieures au concile, les historiens ont parfois projeté sur cette période préliminaire une appréciation influencée par le jugement rétrospectif que les principaux acteurs ont porté sur le concile de Ferrare-Florence. Il est relativement difficile, mais aussi fort important, de tenter de retrouver le contenu des différentes positions initiales des protagonistes du concile à l'égard de l'Union, car à cette période, leurs avis sont encore fondés sur des bases claires, tandis que la question va par la suite devenir beaucoup plus passionnelle. Ainsi, les principes généraux aux termes desquels l'Union semblait pouvoir être acceptée par les orthodoxes avant le concile doivent être clairement identifiés : dans une certaine mesure, les évolutions ultérieures consistent en effet en un durcissement ou en un recul vis-à-vis de ces principes eux-mêmes.

Sur ces questions particulièrement délicates, la position personnelle de Scholarios ne peut être définie que par rapport à celles de ses contemporains : il faut donc tenter d'analyser le discours qu'il émet sur le sujet dans ses œuvres écrites avant 1438, pour pouvoir le situer parmi les diverses opinions exprimées avant l'ouverture du concile, des plus réticentes aux plus enthousiastes. De plus, la manière dont Scholarios appréhende alors l'Union est conditionnée par de multiples facteurs, qui ne sont pas tous purement idéologiques, mais dans lesquels l'intérêt personnel entre aussi : il n'est certes pas indifférent, pour faire carrière, de se présenter comme un partisan ou comme un adversaire résolu de l'Union. Par ailleurs, la position de Scholarios sur cette question ne peut être correctement envisagée sans procéder à une étude précise des textes qui doivent lui être attribués ou non : en partant des arguments avancés par tous les historiens qui ont étudié la correspondance de Scholarios, on tentera ici de proposer un bilan de l'au-

thenticité de ses lettres, pour ensuite aborder de front la controverse concernant l'unionisme supposé de Scholarios avant le concile de Florence.

1. L'UNION RÊVÉE DES BYZANTINS

Par hypothèse, l'Union met en jeu la réconciliation entre deux entités : l'Église romaine d'une part, à la tête de laquelle se trouve le pape, et l'Église orthodoxe d'autre part, placée sous la tutelle conjointe du patriarche et de l'empereur. Or si le désir d'Union est relativement univoque du côté latin, avec un souverain pontife qui peut à la fois prendre la décision de réunir le concile, organiser et financer la venue de nombreux participants et présider aux discussions théologiques, il n'en va pas de même en Orient. Outre le fait que l'empereur et le patriarche obéissent à des logiques qui ne sont pas toujours entièrement convergentes, les problèmes théologiques et ecclésiologiques que pose l'Union provoquent des divisions au sein même de l'Église orthodoxe, parmi ses différents représentants – métropolitains, officiers patriarcaux et moines. En théorie, elle reste éminemment souhaitable, puisqu'elle permettrait de revenir à l'idéal d'une Église universelle ; mais les conditions qui doivent être réunies pour que cet objectif devienne réalisable suscitent d'abondantes discussions, alors même qu'il est évident pour tous les Byzantins que l'Union ne peut être conclue à n'importe quel prix. Les enjeux, particulièrement complexes, d'un rapprochement avec Rome vont en effet de la validité du dogme à l'indépendance de l'orthodoxie et jusqu'à la préservation de l'identité culturelle des Grecs, tandis qu'interfère aussi la dimension strictement politique de la sauvegarde de l'Empire. Toutes ces implications potentielles ne sont pas bien identifiées par les Byzantins avant le concile, et il est nécessaire d'étudier tout autant leurs revendications que leurs oublis.

L'Unité de l'Église : un commandement évangélique

En théorie, aucun chrétien ne peut être opposé au projet d'Union : cette donnée fondamentale est essentielle pour comprendre comment se forment ensuite les réticences et les inquiétudes dans le cadre des négociations concrètes visant à rendre l'Union effective. Il est incontestable que, en amont de toute discussion sur ses modalités, la réunion des Églises a pour but d'abolir le schisme, ce qui ne peut être considéré que comme un bien par tous les chrétiens.

Fondé sur l'Écriture elle-même, l'impératif de l'unité des fidèles apparaît en premier lieu dans l'Évangile de Jean sous la forme d'une prière adressée par Jésus à Dieu : « je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé »¹. Jésus en appelle donc à l'unité de foi de tous les

1. Jn, 17, 20-23 (trad. *Bible de Jérusalem*).

croyants, dans la mesure où cette unité est le reflet de l'union du Père et du Fils. Pour communier tous ensemble dans la même foi dans le Christ, les fidèles doivent être unis en esprit au sein d'un groupe organisé : l'adhésion à cette croyance commune se fait donc dans le cadre de l'Église, lieu de rassemblement des chrétiens². Une conception spirituelle de l'Église découle de ce fondement, selon un enseignement qui a été particulièrement développé par Paul. Selon lui, l'ensemble des fidèles réunis en Église forment métaphoriquement le corps du Christ : ils en sont les membres, tandis que le Christ en est la tête³. Ainsi, l'Église universelle constitue le corps mystique du Christ. En tant que telle, elle doit nécessairement être unique et indivisible⁴ : car toute scission interne au sein de l'Église représente une déchirure du corps du Christ lui-même, une atteinte à son intégrité⁵.

Cette doctrine ecclésiologique a été reprise et développée par les Pères grecs, en particulier dans leur exégèse de Paul, et la notion d'Église comme corps mystique du Christ est devenue parfaitement courante en Orient⁶. Même si elle n'a pas donné lieu à des développements théologiques plus abstraits, cette vision générale de l'Église est encore partagée par les ecclésiastiques byzantins de l'époque des Paléologues, notamment par Nicolas Kabasilas⁷. Elle se retrouve ainsi sans surprise au xv^e siècle sous la plume de Joseph II, le patriarche de Constantinople (1416-1439), dans sa *Réponse* aux articles du pape Martin V datant de 1422 : « or c'est ainsi que cela s'est passé pour nous, que le Seigneur avait constitués comme cinq sens pour le corps unique, intégral et saint de son Église »⁸. Il n'y a rien

2. Sur ces questions, voir en particulier MICHEL, A., Unité de l'Église, dans *DTC*, 15/2, 1950, col. 2172-2230 ; CONGAR, Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968, p. 321-341 ; CONGOURDEAU, M.-H., L'idée d'Église dans la théologie orthodoxe, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 299-319, ici p. 315-319 ; PELIKAN, J., *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*. II, *L'esprit du christianisme oriental, 600-1700*, Paris 1994, p. 41-98.

3. Voir 1 Co, 12, 12-27 (trad. *Bible de Jérusalem*) : « de même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. [...] Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part ». Voir aussi Ép, 1, 22-23 (trad. *Bible de Jérusalem*) : « il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout ».

4. Voir Ép, 4, 4-6 (trad. *Bible de Jérusalem*) : « il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous ».

5. Voir l'image de la tunique sans couture du Christ dans l'Évangile de Jean : « lorsque les soldats eurent crucifié Jésus, ils prirent ses vêtements et firent quatre parts, une part pour chaque soldat, et la tunique. Or la tunique était sans couture, tissée d'une pièce à partir du haut ; ils se dirent donc entre eux : 'Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui l'aura' » (Jn, 19, 23, trad. *Bible de Jérusalem*). Voir aussi *infra* note 65.

6. Sous des formes un peu différentes, cette doctrine existe aussi en Occident : voir CONGAR, Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968, p. 81-90.

7. Voir CONGOURDEAU, M.-H., L'idée d'Église dans la théologie orthodoxe..., p. 317-318 ; KABASILAS, N., *Explication de la divine liturgie*, trad. S. SALAVILLE, Paris 1967².

8. LAURENT, *Préliminaires*, p. 37⁸³⁻⁸⁴ et p. 50 (trad. LAURENT, légèrement modifiée) : οὗτω δὲ καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονεν, οὗς ὁ Κύριος κατέστησεν ὡσανεὶ πέντε αἰσθήσεις εἰς τὸ ἐν ἄρτιον τῆς αὐτοῦ Ἐκκλησίας καὶ ἅγιον σῶμα. La mention des « cinq sens » est une allusion à la pentarchie : à la tête de l'Église universelle, sous l'autorité du Christ, se trouvent les cinq patriarches œcuméniques de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

d'étonnant par conséquent à ce que la description du schisme se fasse dans les mêmes termes : pour les Byzantins, la division des Églises d'Orient et d'Occident correspond à l'idée qu'un membre a été arraché au corps unique que formait à l'origine l'Église universelle, et c'est bien ainsi que Joseph II, mais aussi Marc d'Éphèse, dans sa lettre au pape Eugène IV (avril ou mai 1438), présentent la situation⁹. En réalité, les causes du schisme sont interprétées avec une certaine partialité, de manière à ce que soit rejetée sur l'Église romaine la responsabilité de cette séparation : si Joseph II choisit de rester imprécis quant à l'identité du coupable¹⁰, Marc accuse presque sans détour les papes des IX^e-XI^e siècles en incriminant directement l'« addition innovante », c'est-à-dire l'ajout du *Filioque* au *Credo* nicéen¹¹.

Imprégnés d'une telle vision de l'Église universelle, les Byzantins aspirent sans aucun doute au retour à l'unité. Symétriquement par rapport à la définition du schisme comme fracture, le projet d'Union est conçu comme une restauration dans son état originel du corps unitaire qu'est l'Église. Cette manière d'appréhender la question apparaît très clairement dans la première *Réponse* de Joseph II à Martin V : « car si les anciens qui ont divisé et séparé l'Église une et universelle de la communauté et de l'entente qu'elle possédait auparavant méritent d'être condamnés et rejetés de son assembleur et époux le Christ, ceux qui auront réussi à en restaurer l'unité et à rétablir l'intégrité du corps du Christ en sorte que l'on se reconnaisse mutuellement frères comme par le passé dans un seul Esprit, de quelles récompenses et de quelles couronnes Dieu ne les jugera-t-il pas dignes ? »¹². Tous les thèmes essentiels de l'ecclésiologie byzantine apparaissent

9. Joseph II évoque notamment « celui qui a mis en morceaux et en pièces le corps unique de l'Église et qui l'a séparée de l'intégrité du Christ » (ὁ τὸ ἐν σῶμα τῆς Ἐκκλησίας εἰς μέρη καὶ μέλη τεμὼν καὶ ἀπὸ τῆς ὁλομελείας διασχίσας αὐτὴν τοῦ Χριστοῦ) (*ibid.*, p. 37⁹⁷⁻⁹⁸ et p. 51, trad. LAURENT, légèrement modifiée). Marc, de son côté, évoque « les membres du corps du Seigneur, qui ont été déchirés et mis en pièces » (τὰ τοῦ Δεσποτικοῦ σώματος μέλη, πολλοῖς πρότερον χρόνοις διεσπασμένα τε καὶ διερρηγμένα) et « la tête, Christ Dieu, [qui] ne supporte pas de présider à un corps divisé » (οὐ γὰρ ἀνέχεται ἡ κεφαλὴ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἐφεστάναι διηρημένῳ τῷ σώματι) (MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Eugène IV*, p. 28⁸⁻¹²).

10. Voir LAURENT, *Préliminaires*, p. 37⁸⁹⁻⁹¹ et p. 50 (trad. LAURENT) : « depuis que le semeur de zizanie a mis en pièces la communauté et en a séparé la meilleure partie, depuis lors la tempeste est entrée ». Le « semeur de zizanie » (ὁ τῶν ζιζανίων σπορεύς) est l'une des figures du diable dans la tradition chrétienne : c'est celui qui « a semé l'ivraie » (ἐσπερε ζιζάνια) dans la parabole de Matthieu sur le bon grain et l'ivraie (voir Mt, 13, 25).

11. MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Eugène IV*, p. 30¹²⁻¹⁶ : τίς ἡ τοσαύτη φιλονεικία περὶ τὴν καινοτόμον ταύτην προσθήκην, ἥτις τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ κατέτεμε καὶ διέσχισε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ καλουμένους ἐπὶ τοσοῦτον ταῖς γνώμας διέστησε ;

12. LAURENT, *Préliminaires*, p. 34⁵³⁻⁵⁸ et p. 49 (trad. LAURENT, légèrement modifiée) : εἰ γὰρ οἱ πρότεροι διασχίσαντες καὶ διαστήσαντες τὴν μίαν καὶ καθολικὴν Ἐκκλησίαν ἀπ' ἧς εἶχε τὸ πρότερον κοινότητος καὶ ὁμονοίας καταδίκης ἄξιοι καὶ ἀλλοτριώσεως ἀπὸ τοῦ ταύτης συναρμοσμοῦ καὶ νυμφίου Χριστοῦ οἱ ταύτην ἐνώσει πάλιν δυνηθέντες καὶ εἰς ἓν ἄρτιον ἀποκαταστήσαι σῶμα Χριστοῦ ὡς γνωρίζαι ἀλλήλους πάλιν ἀδελφικῶς ὡς τὸ πρότερον ἐν ἐνὶ Πνεύματι πόσων ἀμοιβῶν οὐκ ἄξιοι κριθήσονται καὶ στεφάνων παρὰ Θεοῦ ; Voir aussi SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 132²⁵⁻²⁸ : l'auteur prête au même patriarche Joseph II des paroles très similaires à propos de l'Union, au moment des négociations avec les ambassadeurs du concile de Bâle, fin 1435.

dans cette phrase : l'Église est figurée comme corps du Christ, mais aussi comme épouse du Christ, selon une interprétation classique du *Cantique des Cantiques*, ce qui correspond à une conception avant tout mystique de l'institution ; cette Église de Dieu qui forme le corps du Christ est aussi animée par l'Esprit, si bien qu'elle articule en elle-même les trois hypostases de la Trinité ; elle a vocation à être à la fois une et universelle ; enfin la division qui y a été introduite est présentée comme un processus historique, qui ne peut être effacé que par un retour en arrière permettant de reconstituer l'unité antérieure. Cette idée de retour à des origines considérées comme un âge de perfection est caractéristique de l'approche byzantine de l'Union : il est nécessaire de prendre en compte cette dimension afin de comprendre les modalités exigées par les orthodoxes pour mettre en œuvre le projet de réunion.

Les Byzantins se réclament spontanément de toutes ces notions communes concernant l'Église lorsqu'ils évoquent la question de l'Union : c'est ainsi que Marc d'Éphèse cite dans sa lettre au pape la prière pour l'unité contenue dans l'*Évangile de Jean*¹³. Ces références scripturaires et patristiques forment le substrat à partir duquel la réunification de l'Église est conçue. Or le thème de l'unité et de la réconciliation des chrétiens apparaît aussi de façon plus directe dans la tradition chrétienne. C'est à nouveau Paul qui montre la voie, lui qui exhorte ainsi les Éphésiens : « appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix »¹⁴. Depuis Paul en effet, et selon une interprétation reprise par Grégoire de Nazianze notamment¹⁵, les divisions internes au sein des communautés chrétiennes sont attribuées à l'esprit de discorde et sont accusées d'alimenter une vaine polémique ; elles doivent être surmontées grâce à la charité qui anime les fidèles, pour leur permettre de revenir à un état de paix qui plaît à Dieu¹⁶. L'identification du schisme avec la guerre et de l'unité avec la paix est donc récurrente chez les Pères grecs. Or l'influence de ce thème est clairement perceptible dans les écrits grecs du XV^e siècle, dans la mesure où l'assimilation des deux notions déborde alors le seul cadre des traités théologiques pour entrer dans le discours officiel, au point que les deux termes « union » (ἔνωσις) et « paix » (εἰρήνη) deviennent presque synonymes et sont en pratique interchangeables¹⁷.

13. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Eugène IV*, p. 29³¹⁻³² : δὸς αὐτοῖς ἵνα ὧσιν ἐν, καθὼς ἡμεῖς ἐν ἔσμεν. La même citation se trouve dans le prologue du discours de Bessarion sur l'Union prononcé à Florence le 13 avril 1439 : voir BESSARION, *Oratio dogmatica*, p. 31³⁻¹⁴. Cette citation est tirée de Jn, 17, 22 : voir *supra* note 1.

14. Ép, 4, 3 (trad. *Bible de Jérusalem*) : σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητά τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Ce verset précède immédiatement l'appel à l'unité qui se trouve en Ép, 4, 4-6 : voir *supra* note 4.

15. Voir les *Discours* 6, 22 et 23 de Grégoire de Nazianze, qui sont tous trois intitulés *Discours iréniques* (voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 6-12*, éd. et trad. M.-A. CALVET-SÉBASTI, Paris 1995 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, éd. et trad. J. MOSSAY, Paris 1980). Ces textes sont souvent cités dans la controverse entre unionistes et antiunionistes byzantins.

16. Voir par exemple le début du *Discours* 22 (*ibid.*, p. 218-221).

17. Le premier Byzantin qui a systématiquement assimilé l'Union à la paix de l'Église est sans conteste Jean Bekkos : voir son premier traité, *Sur l'Union et la paix des Églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome* (Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν) (PG 141, col. 15-158), ainsi que le second intitulé *Sur la paix ecclésiastique* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης) (voir LAURENT, V., et DARROUZÈS, J. (éd.), *Dossier*

Ce glissement sémantique n'est pas sans importance : il exprime la représentation positive que les Byzantins ont *a priori* de l'Union, l'idée de paix étant l'une des valeurs essentielles du christianisme ; mais au-delà, cet amalgame conduit aussi à investir la question de l'Union d'une charge morale écrasante : penser le refus de l'Union devient difficile, puisque c'est se placer dans le camp de ceux qui veulent la guerre¹⁸...

Ainsi il existe d'une certaine façon un «devoir d'unité» pour les Byzantins, auquel ils ne peuvent se dérober ou s'opposer qu'avec de bonnes raisons : ce qui autorise la perpétuation du schisme ne saurait être que d'ordre dogmatique ; pour tous les autres différends, un accord peut toujours être trouvé. Aux yeux des orthodoxes, la division de l'Église ne se justifie donc que par l'erreur doctrinale des Latins : s'il est impossible de retrouver la communion avec les chrétiens romains, c'est parce qu'ils ont abandonné la foi droite des Pères.

Le point de vue byzantin sur les causes du schisme

Au xv^e siècle, les causes de la séparation des Églises sont parfaitement répertoriées et maintes fois rebattues par la littérature polémique. En dehors des multiples «erreurs» imputées aux Latins par la piété populaire¹⁹, cinq principales différences théologiques bien connues opposent les Grecs aux Latins, avec une gradation évidente dans la gravité des questions soulevées : les plus bénignes concernent les azymes, l'épiclese et le purgatoire, tandis que les deux plus graves ont trait au *Filioque* et à la primauté du pape²⁰.

grec de l'Union de Lyon 1273-1277, Paris 1976, p. 59-70 et p. 424-457). Dès l'époque du concile de Lyon (1274), l'équivalence entre «union» et «paix» est largement admise, comme en témoigne Pachymères : «quant aux dignitaires de l'Église, ils déclaraient que la paix était une bonne chose – et comment ne le serait-elle pas ? – pour de si grandes Églises, qui servent de tête aux disciples, partout répandus, du Christ, auteur de la paix» (PACHYMÈRES, *Relations historiques*, II, p. 476-477, trad. FAILLER). Ce vocabulaire se retrouve par la suite chez des auteurs qui ne sont pas des unionistes notoires : voir par exemple comment Joseph II considère que la venue d'Antoine de Massa va les «aider à trouver le bien de la paix (τὸ τῆς εἰρήνης καλόν) et ce bien sera parfait quand il aura été réalisé conformément aux canons» (LAURENT, *Préliminaires*, p. 43¹⁷¹⁻¹⁷³ et p. 54, trad. LAURENT) ; voir aussi le chroniqueur Sphrantzès qui formule ainsi l'avertissement de Manuel II à son fils à propos du danger qu'il y aurait à conclure réellement l'Union : οὐδὲν βλέπω τοὺς ἡμετέρους ὅτι εἰσὶν ἀρμόδιοι πρὸς τὸ εὐρεῖν τινα τρόπον ἐνώσεως καὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας (SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 82¹¹⁻¹³). Les développements sur ce thème qui émanent de théologiens byzantins et latins avant le concile sont très nombreux : voir par exemple le discours du cardinal Cesarini en juillet 1434, alors qu'il préside le concile de Bâle, et la réponse d'Isidore, ambassadeur byzantin à Bâle (voir CECCONI, *Studi storici*, n° XXVIII et XXIX, p. LXVIII-LXXXVII ; pour la version grecque du discours d'Isidore, voir LAMPROS, *PP*, I, p. 324-335). Sur cette notion du côté latin, voir VASOLI, C., Dalla pace religiosa alla «prisca theologia», dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 3-25.

18. Voir à ce propos la lettre de Syméon de Thessalonique à Macaire Makrès, dans laquelle l'auteur affirme vigoureusement qu'il veut lui aussi la paix, bien qu'il s'oppose à l'Union : voir SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Correspondance*, p. 94-97. Pour une analyse du contenu de cette lettre, voir *infra* p. 273.

19. Voir DARROUZÈS, J., Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, *Revue des études byzantines* 21, 1963, p. 50-100 ; KOLBABA, T. M., *The Byzantine lists. Errors of the Latins*, Urbana-Chicago (Ill.) 2000.

20. Ces questions ont été abondamment traitées par des historiens et des théologiens : voir notamment DVORNIK, F., *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris 1950 ; RUNCIMAN, S.,

L'usage des azymes pour l'eucharistie est une particularité occidentale : les Latins communient en effet avec du pain sans levain, alors que les Byzantins n'utilisent que du pain fermenté. Le grief des orthodoxes à l'égard de cette coutume liturgique différente tient au fait que les azymes sont aussi consommées par les Juifs, de sorte que la manière latine de recevoir la communion se rapproche dangereusement de la pratique judaïque. La question de l'épiclese concerne elle aussi la forme de l'eucharistie : au moment de la consécration, le célébrant orthodoxe invoque l'Esprit saint pour que s'accomplisse la transsubstantiation ; cette invocation n'est pas absente de la tradition occidentale, mais selon les Latins, c'est par la récitation des paroles de l'institution que le pain et le vin sont consacrés. Cette interprétation différente de l'épiclese et du rôle de l'Esprit dans l'eucharistie transparaît dans la liturgie et conduit certains Grecs à prétendre que le sacrement des Latins n'est pas valable. Le purgatoire pose un tout autre problème, celui du devenir des âmes dans l'au-delà et de leur jugement : les Latins ont inventé la notion intermédiaire de purgatoire entre l'enfer et le paradis, instance sur laquelle les orthodoxes ne se prononcent pas défavorablement²¹ ; en revanche ils n'acceptent pas la conception de l'Église romaine qui consiste à comptabiliser les fautes et à prévoir une peine temporaire en proportion pour les pécheurs, laquelle peut même être diminuée grâce aux indulgences. De plus, les orthodoxes soutiennent que la bénédiction ou la condamnation finale des âmes n'aura lieu que le jour du jugement dernier. Toutes ces querelles restent relativement superficielles, puisqu'elles ne mettent pas en cause le dogme lui-même et que l'uniformité du rituel n'a jamais été considérée comme absolument nécessaire.

Il n'en va pas de même avec le *Filioque*. Celui-ci pose un double problème, celui de sa conformité à la doctrine trinitaire élaborée lors des premiers conciles, et celui des modalités de son introduction dans l'Église romaine. Le *Filioque* du *Credo* latin signifie que l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils (*ex patre filioque procedit*), ce qui est une façon d'insister sur la consubstantialité des trois personnes de la Trinité, c'est-à-dire sur le fait qu'elles partagent bien une même essence divine. La position des Grecs sur ce point est complexe et elle a été encore approfondie à l'occasion des discussions théologiques de l'époque de l'Union de Lyon (1274), notamment entre Jean Bekkos et Grégoire de Chypre : de façon générale, la divinité des trois personnes n'est évidemment pas contestée, mais le problème consiste à savoir de qui l'Esprit tient sa propre essence divine²². Aux XIV^e-XV^e siècles, la doctrine orthodoxe en arrive à se formuler sur deux registres distincts : sur le plan de l'histoire du salut, ou économie divine, l'Esprit a bien été envoyé dans le monde à la fois par le Père et «par le Fils» (διὰ τοῦ υἱοῦ) ;

The Eastern schism. A study of the papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries, Oxford 1956, p. 159-170 ; MEYENDORFF, J., *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris 1975, p. 123-137 et 292-294 ; CONGOURDEAU, M.-H., Les relations entre les Églises d'Orient et d'Occident : les problèmes de l'Union, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 821-831 ; PELIKAN, J., *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, II, *L'esprit du christianisme oriental, 600-1700*, Paris 1994, p. 157-213.

21. Sur l'apparition de l'idée du purgatoire chez les Latins, voir LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Paris 1981.

22. Voir PAPADAKIS, A., *Crisis in Byzantium : the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood (NY) 1997², p. 83-105 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 274-288.

mais sur le plan de l'essence, seul le Père peut être appelé cause de l'Esprit, puisque c'est un attribut spécifique de sa personne que d'être un principe de divinité : à ce niveau, l'Esprit ne procède que « du Père seul » (ἐκ μόνου πατρός). Selon la majorité des orthodoxes, aucune équivalence ne peut donc être reconnue entre les formules διὰ τοῦ υἱοῦ, qui concerne le rôle d'intermédiaire joué par le Fils dans l'émission de l'Esprit, et ἐκ τοῦ υἱοῦ, qui introduirait un second principe de divinité dans la Trinité en la personne du Fils, ce que les polémistes dénoncent comme une dyarchie susceptible de remettre en cause le monothéisme de la foi chrétienne.

D'un point de vue dogmatique, cette addition au symbole de foi de Nicée-Constantinople est donc irrecevable pour les Byzantins. Elle l'est d'autant plus que c'est le pontife romain qui a procédé à cet ajout en ne respectant nullement la procédure canonique, puisqu'il n'a pas consulté l'ensemble de l'Église : après que le pape Léon III (795-816) eut toléré, sur les instances de Charlemagne, la récitation du *Credo* avec le *Filioque* lors de la liturgie, cet usage d'origine espagnole s'était peu à peu répandu au-delà de l'Empire carolingien et avait fini par être adopté par la papauté sous Benoît VIII (1012-1024)²³. Cette décision de foi, prise unilatéralement par le pape, est une parfaite illustration de l'idée qui se diffuse en Occident, surtout à partir du XIII^e siècle, voulant que l'évêque de Rome soit infailible, même en matière doctrinale²⁴. Or le pouvoir d'énoncer le dogme ne lui est certes pas reconnu par les orthodoxes : selon eux, le seul organe fondé à se prononcer sur la foi est indiscutablement le concile œcuménique, en tant qu'il rassemble les représentants de toute l'Église ; une définition dogmatique est donc considérée comme canonique seulement si elle a été élaborée dans ce cadre. Cette opposition entre deux conceptions ecclésiologiques concurrentes joue certes à propos de la légalité de l'addition du *Filioque*, mais elle se retrouve aussi de façon plus générale dans les relations entre Rome et Constantinople ; elle est même aggravée par la prétention du pape, successeur de Pierre, à la primauté, c'est-à-dire à une juridiction universelle, alors que les orthodoxes restent très attachés à la théorie de la pentarchie, selon laquelle les cinq patriarchats œcuméniques ont une dignité égale²⁵.

Ces différences de fond quant à l'instance détentrice de l'autorité amène les Églises latine et orthodoxe à suivre deux logiques tout à fait différentes pour tenter de remédier au schisme et de réaliser l'Union : ces divergences apparaissent très clairement à propos du moyen privilégié par l'une et par l'autre pour revenir à l'unité.

23. Sur l'histoire du *Filioque* dans l'Église romaine, voir PALMIERI, A., *Filioque*, dans *DTC*, 5/2, 1913, col. 2309-2343.

24. Voir QUILLLET, J., *Infailibilité pontificale*, dans *DEMA*, I, p. 774-775 et la bibliographie citée.

25. Voir MEYENDORFF, J., *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris 1975, p. 131-136 ; CONGOURDEAU, M.-H., *L'idée d'Église dans la théologie orthodoxe*, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 299-304. Précisément sur la question de la primauté, voir DVORNIK, F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964 ; voir aussi MEYENDORFF, J., *St Peter in Byzantine theology*, dans *The primacy of Peter. Essays in ecclesiology and the early Church*, dir. J. MEYENDORFF, Crestwood (NY) 1992, p. 67-90 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 184-202.

L'exigence conciliaire

Compte tenu de tout ce qui vient d'être dit sur la conception que les Byzantins ont de l'Église universelle, leur revendication d'un concile pour résoudre le schisme semble tout à fait cohérente²⁶. Dans la tradition orientale en effet, le concile œcuménique est par excellence la référence en matière de dogme : selon les orthodoxes, les sept premiers conciles, depuis celui de Nicée en 325 jusqu'à celui de Nicée II en 787, font autorité et expriment la juste doctrine de l'Église tout entière. Tous ces anciens conciles avaient eu pour but d'extirper l'hérésie en la distinguant de la doctrine saine : non seulement ils avaient ainsi permis d'élaborer des définitions de foi incontestables, mais ils avaient aussi illustré la capacité de l'Église à prendre des décisions unanimes. C'est la forme même du concile qui lui confère tout son prestige : le rassemblement de tous les évêques du monde chrétien – l'œcoumène – correspond à la plus haute expression possible de l'institution ecclésiastique telle qu'elle est conçue dans sa dimension mystique. La réunion de tous les représentants de Dieu sur terre permet de faire émerger un *consensus patrum* inspiré par l'Esprit, qui devient une vérité absolue : celle-ci, proclamée alors par l'Église, prend aussi en Orient force de loi, puisque les décisions d'un concile œcuménique sont toujours promulguées par l'empereur et insérées dans la législation byzantine. C'est bien parce que le concile est l'image parfaite d'une Église dont tous les membres sont en communion dans la même foi qu'il est investi à Byzance d'une si grande valeur ; c'est aussi parce qu'il est le seul lieu légitime d'examen de la doctrine que les Grecs le réclament pour réaliser l'Union.

Comme les orthodoxes mettent l'accent sur l'idée que l'autorité émane de l'Église tout entière, il est logique que le rôle du pape soit minoré dans la conception byzantine. Au contraire en Occident, la prééminence de l'évêque de Rome sur tous les autres hiérarques n'a fait que s'affirmer jusqu'au XIV^e siècle : depuis la réforme grégorienne de la fin du XI^e siècle, la théorie de la monarchie pontificale a sans cesse progressé, permettant au pape d'une part d'asseoir sa suprématie dans la sphère cléricale, mais aussi de se libérer de toute tutelle exercée par un pouvoir temporel²⁷. Le concile ne fait donc aucunement figure de moyen indispensable aux yeux de la papauté, pas même pour les questions dogmatiques : la *reductio Graecorum* à la vraie foi – celle de Rome – peut se faire sous la forme d'un simple accord entre le pape et des représentants de l'Église orthodoxe, c'est-à-dire quelques apocrisiaires envoyés par le patriarche et l'empereur ; la ratifica-

26. Sur la conception byzantine du concile, voir CONGOURDEAU, M.-H., *L'idée d'Église dans la théologie orthodoxe...*, p. 304-309 ; PELIKAN, J., *La tradition chrétienne...*, II, p. 24-32. Sur la « voie conciliaire » réclamée par les Byzantins depuis le XIII^e siècle, voir notamment VILLER, M., *La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 17, 1921, p. 260-305 et 515-532 ; 18, 1922, p. 20-60 ; NICOL, D., *Byzantine requests for an oecumenical council in the fourteenth century*, *Annuaire d'histoire des conciles* 1, 1969, p. 69-95 ; BOOJAMRA, J. L., *The transformation of conciliar theory in the last century of Byzantium*, *St Vladimir's theological quarterly* 31, 1987, p. 215-235 ; BOOJAMRA, *Byzantine notion*, p. 59-76 ; SIEBEN, *Griechische Konzilsidee*, p. 184-215 ; EVANS, G. R., *The Council of Florence and the problem of ecclesial identity*, dans ALBERIGO, *Christian unity*, p. 177-185 ; MEYENDORFF, J., *Was there an encounter between East and West at Florence ?*, dans ALBERIGO, *Christian unity*, p. 153-175.

27. Voir récemment MONTAUBIN, P., *Pape, papauté*, dans *DEMA*, II, p. 1146-1147 et la bibliographie citée.

tion par un concile ne constitue plus alors qu'une formalité. Cette méthode est précisément celle qui a été suivie en 1274 lors de l'Union de Lyon : parfaitement valide selon Rome, cette Union a été désavouée par l'Église de Constantinople du fait qu'elle n'avait pas été conclue dans le cadre d'un concile œcuménique²⁸. Cependant la papauté évolue sur ces questions dans la deuxième moitié du xiv^e siècle : à cause du Grand Schisme qui divise l'Église occidentale de 1378 à 1417, le recours au concile devient indispensable et l'idée conciliaire elle-même gagne du terrain²⁹. Le nouveau pape de la chrétienté réunifiée, Martin V (1417-1431), est contraint de compter avec le concile de Constance (1414-1418) auquel il doit son trône, et son successeur Eugène IV (1431-1447) est confronté aux prétentions de celui de Bâle (1431-1438). Après un refus opposé pendant plus d'un siècle aux demandes des Byzantins, le pape finit par consentir à rassembler un authentique concile œcuménique pour traiter des points de désaccord avec les Grecs et parvenir à la réunion des Églises³⁰.

Il reste que la notion même de concile œcuménique n'est pas comprise de la même façon en Orient et en Occident, si bien que les attentes que placent les Byzantins dans le futur concile ne sont pas toutes partagées par ses organisateurs en Italie. Les orthodoxes, familiers des premiers conciles de par leur propre législation canonique, veulent les prendre pour modèle : ils estiment donc absolument nécessaire que certaines conditions, observées dans l'Église primitive, soient respectées lors de la rencontre prévue. Dans son étude portant sur la conception grecque du concile au xv^e siècle, H. J. Sieben distingue deux types de conditions³¹ : les premières sont externes et concernent des aspects institutionnels, tels le rôle de l'empereur et les modalités de représentation des chrétiens orientaux – notons que la venue des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ou de leurs suppléants est, en vertu de la théorie de la pentarchie, un élément déterminant pour l'œcuménicité du concile selon les Grecs. La seconde série de condi-

tions a trait à la forme même des discussions, qui doivent être fondées sur l'autorité des Pères, caractérisées par la libre expression de chacun et orientées vers la recherche de la vérité et d'une solution consensuelle.

Ces conditions sont, pour l'essentiel, prises en compte dans les deux traités passés entre les papes et les autorités byzantines, d'abord en 1430, puis à la fin de 1434 : ces deux textes émanent respectivement de Martin V et d'Eugène IV et récapitulent les clauses fixées par les deux parties pour que puisse être réuni un concile œcuménique³². La présence des trois patriarches orientaux, en sus de celle de l'empereur et du patriarche de Constantinople, est bien rappelée par Martin V³³ ; dans ses propositions, Eugène IV les mentionne aussi, de même que les chefs des Églises autocéphales³⁴, et il promet d'envoyer un légat pour le représenter lui-même, puisque le concile doit se tenir à Constantinople³⁵. Il est donc prévu, comme l'exigent les Byzantins, que les cinq patriarches œcuméniques soient partie prenante dans la réunion du concile, tandis que les autres prélats, métropolitains orthodoxes et évêques latins, doivent être désignés par leurs hiérarques respectifs.

Du point de vue des conditions internes, Martin V spécifie que le concile devra être « pacifique, apostolique, canonique, sans violence, sans rivalité et libre »³⁶. La sécurité et la liberté de circulation et d'expression de tous les participants sont évoquées en détail aussi par Eugène IV, avec une insistance particulière sur le droit accordé théoriquement à tous d'intervenir dans les débats³⁷. La forme des discussions est ensuite précisée : les arguments seront échangés dans le cadre d'une *disputatio*, où les orateurs s'exprimeront à tour de rôle, et, point capital pour les Grecs, l'autorité invoquée sera celle des Écritures et des Pères, ce qui évite que la méthode d'argumentation relève de la seule logique telle que la pratiquent avec aisance les théologiens latins rompus à la scolastique³⁸. Enfin la concorde (*concordia*), c'est-à-dire le consensus, devra présider aux décisions finales du concile³⁹ : cet aspect est tout à fait essentiel pour les Byzantins, dans la mesure où ils redoutent toujours que le pape leur impose sa doctrine.

28. Voir NICOL, D., *Byzantine requests for an oecumenical council...*, p. 71-72 ; BOOJAMRA, *Byzantine notion*, p. 63-65. Le souvenir de cette Union manquée reste vif dans la mémoire byzantine : voir l'article 4 de Martin V et la réponse de Joseph II évoquant le concile de Lyon (voir LAURENT, *Préliminaires*, p. 40 et 52). Voir aussi la manière dont Jean Cantacuzène y fait référence lors de ses discussions avec le légat Paul : « mais si, au contraire, les habitants de Constantinople se divisent eux aussi entre eux, certains fuyant à l'étranger, d'autres se soumettant à notre volonté, d'autres supportant la mort comme des martyrs – c'est ce qui se passa sous le règne de mon aïeul, Michel, le premier des Paléologues ; on a alors suivi le plan que tu proposes ; il en résulta, sans aucun profit, une persécution et une tyrannie ; voilà pourquoi cela ne dura pas, mais on revint au *statu quo ante* –, pour que tout cela n'arrive pas à nouveau, conforme-toi à mon avis » (MEYENDORFF, J., *Projets de concile œcuménique en 1367 : un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, *Dumbarton Oaks papers* 14, 1960, p. 147-177, ici p. 173¹⁶¹-174¹⁷¹ et p. 166-167, trad. MEYENDORFF).

29. Voir VAUCHEZ, A., *Conciliarisme*, dans *DEMA*, I, p. 376-377 et la bibliographie citée.

30. Voir MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 444-469.

31. Voir SIEBEN, *Griechische Konzilsidee*, p. 189-204. Cette répartition des exigences byzantines en deux catégories semble tout à fait pertinente ; cependant il faut signaler que les analyses de l'auteur ne correspondent pas exactement à ce que je tente de définir ici, puisqu'il utilise des textes postérieurs à 1439, donc déjà marqués par l'expérience du concile de Florence, pour proposer une définition générale de ce que les Grecs attendaient du concile. Ses conclusions valent donc surtout pour la conception grecque du concile après la signature de l'Union de Florence, même si certains éléments restent évidemment inchangés avant et après 1439.

32. Voir HOFMANN, *Epistolae*, I, n° 26, p. 20 et n° 47, p. 39³⁸-40³⁹. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3334 et 3344. Les échanges ultérieurs entre d'une part Eugène IV et les pères conciliaires de Bâle et d'autre part Joseph II et Jean VIII portent moins sur les conditions générales selon lesquelles le concile peut être tenu que sur les modalités pratiques de sa convocation : c'est pourquoi ils ne sont pas mentionnés ici.

33. Voir HOFMANN, *Epistolae*, I, n° 26, p. 20⁴⁻⁵ : « convenient ipse imperator et patriarcha Constantinopolitanus et ceteri tres patriarche ».

34. Voir *ibid.*, n° 47, p. 40⁶⁻¹¹ : « placet sanctissimo domino nostro [Joseph II], quod fiat synodus generalis ex parte ecclesie Orientalis ex omnibus nationibus ipsi ecclesie subiectis seu adherentibus ».

35. Voir *ibid.*, n° 47, p. 39³⁸⁻⁴³.

36. *Ibid.*, n° 26, p. 20⁶⁻⁸ : « fiat mediante deo cum Latina ecclesia synodus ex omni urbe pacifica, apostolica, canonica, in violenta, sine contentione et libera ».

37. Voir *ibid.*, n° 47, p. 40¹⁹⁻³⁰. En pratique, chaque camp sera amené à nommer des porte-parole.

38. Voir *ibid.*, p. 40³¹⁻³⁴ : « procedatur per viam disputationis arguendo et respondendo, ut supra, et ut disputantium moris est, interponendo pro argumentorum dispositione auctoritates evangeliorum et aliarum sanctarum scripturarum atque etiam sanctorum patrum et doctorum ».

39. Voir *ibid.*, p. 40³⁵⁻³⁶ : « quod quicquid super differentiis inter utramque ecclesiam existentibus ex communi concordia utriusque partis concludetur et ordinabitur ».

Ainsi donc, le pape consent à satisfaire aux principales revendications exprimées par les représentants de l'Église orthodoxe lors de la préparation du concile. Cependant certains aspects, considérés par les Byzantins comme évidents, n'ont pas été évoqués dans le cadre de ces pourparlers : c'est particulièrement vrai de la place qui doit échoir à l'empereur. À Byzance, le basileus est à la fois le dirigeant de l'Empire et le protecteur de l'Église, si ce n'est son chef : selon la tradition, c'est à lui qu'il revient de convoquer le concile, comme Constantin avait convoqué celui de Nicée en 325, de présider les sessions conciliaires et de clore finalement la réunion, avant d'en promulguer les décisions⁴⁰. Ces droits apparaissent comme indiscutables, pourvu que l'empereur n'intervienne pas dans les questions de foi elles-mêmes, qui sont du seul ressort des ecclésiastiques ; il n'a d'ailleurs pas le droit de vote sur les questions soumises au concile, droit strictement réservé aux évêques, mais il est garant et arbitre du bon déroulement des réunions. Au début du xv^e siècle, ces procédures byzantines sont totalement tombées dans l'oubli du côté latin, où nombre de conciles se sont déjà tenus sous la houlette du seul pape depuis le dernier concile œcuménique, celui de Nicée II en 787. En 1437-1438, le pape est donc convaincu qu'il est l'instigateur d'un concile qu'il s'apprête à diriger entièrement, tandis que l'empereur byzantin, se reportant à la tradition conciliaire, se considère comme celui qui doit encadrer les discussions religieuses ; en conséquence, tout est prêt pour que les malentendus s'accumulent lors de la rencontre entre Eugène IV et Jean VIII et que se multiplient des querelles d'étiquette qui reflètent en réalité un vrai conflit de préséance entre le pape et l'empereur.

Malgré toutes les précautions prises et les garanties exigées, les Byzantins n'anticipent donc pas vraiment la manière dont le concile va se dérouler : le recours à cette instance supérieure leur donne l'impression qu'ils pourront faire valoir la justesse de leur propre doctrine et confondre l'erreur des Latins ; mais symétriquement, les évêques occidentaux attendent eux aussi du concile la possibilité de prouver la justesse doctrinale du *Filioque*⁴¹. Du fait de ces attentes antagonistes et polémistes, la forme même du concile est d'emblée biaisée, contrairement à ce que pensent les Grecs : comme le souligne J. L. Boonjamra en effet⁴², le concile n'a jamais été auparavant un instrument permettant d'arriver à un compromis dogmatique entre deux groupes d'importance équivalente et tenants d'une doctrine différente ; et il est moins encore le lieu du débat contradictoire avec des hétérodoxes, puisqu'il sert au contraire à exclure d'un commun accord toute pensée déviante. L'une des ambiguïtés fondamentales du concile de Ferrare-Florence, avant même qu'il ne débute, tient donc au fait qu'aucune définition de ce qui est ou non condamnable ne préexiste à la réunion : c'est dans le cadre du concile lui-même que les différends doivent être réglés, alors que celui-ci ne constitue certes

40. Voir DVORNIK, F., *Emperors, popes, and general councils, Dumbarton Oaks papers* 6, 1951, p. 3-23 ; GEANAKOPOLOS, *Church and State*, p. 65-69 et 74-80 ; PAPOULIDIS, C., La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles œcuméniques, *Βυζαντινά* 3, 1971, p. 123-133 ; DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 303-307 et 317.

41. Voir EVANS, G. R., The Council of Florence and the problem of ecclesial identity, dans ALBERIGO, *Christian unity*, p. 177-183.

42. Voir BOONJAMRA, *Byzantine notion*, p. 59-63.

pas le lieu approprié pour ce faire. Le résultat visé par le pape et par les dirigeants byzantins est défini *a priori*, puisque les deux parties veulent aboutir à l'Union – le concile est explicitement réuni dans ce but –, mais chaque camp de son côté espère faire triompher sa vérité, sachant qu'elle est nécessairement exclusive de celle de l'autre.

La doctrine officielle sur le projet de concile œcuménique

Au début des années 1430, Jean VIII cherche ostensiblement à réaliser l'Union des Églises. Malgré les conseils, authentiques ou non, de son père Manuel II, qui lui recommandait de ne jamais conclure l'Union avec les Latins⁴³, il s'engage dans les négociations visant à réunir le concile œcuménique. Cette politique est sans aucun doute motivée par la situation particulièrement délicate dans laquelle se trouve l'Empire byzantin dans les années 1420-1430, réduit à une peau de chagrin et menacé d'être conquis après plusieurs sièges infructueux de Constantinople. Dès les années 1420, Jean VIII cherche de tous côtés des secours militaires et ne s'en cache pas : ainsi, à propos de l'ambassade envoyée en 1435 aux pères conciliaires de Bâle, l'empereur évoque sans ambages l'existence de clauses secrètes concernant la défense de Constantinople⁴⁴. Toutes les négociations préalables à la réunion des Églises, celles qui sont menées avec les Bâlois, soutenus par l'empereur germanique Sigismond, comme celles qui impliquent la Curie romaine, comportent donc un volet diplomatique essentiel aux yeux du basileus⁴⁵.

Mais en tant que « défenseur de l'Église »⁴⁶, Jean VIII reprend aussi à son compte l'essentiel des exigences retenues depuis le xiv^e siècle par les divers auteurs byzantins qui avaient examiné le problème de l'Union. Conscient de l'importance de l'enjeu religieux lié au concile d'Union, l'empereur byzantin le prépare longuement avec les représentants de l'Église orthodoxe, organisant nombre de réunions préliminaires que Syropoulos décrit en détail. Face aux réticences d'une partie du clergé, Jean VIII négocie et tente de rassurer ; cependant il n'est pas certain qu'il mesure lui-même l'écart existant entre les attentes de ses compatriotes et ce qu'ils peuvent effectivement espérer obtenir dans le cadre du concile. À cet égard, le discours que Syropoulos lui fait tenir en 1435⁴⁷, pour autant qu'il

43. Voir SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 82^v-11 : λοιπὸν τὸ περὶ τῆς συνόδου, μελέτα μὲν αὐτὸ καὶ ἀνακρίνω, καὶ μάλισθ' ὅταν ἔχεις χρεῖαν τινὰ φοβῆσαι τοὺς ἀσεβεῖς· τὸ δὲ νὰ ποιήσῃς αὐτὴν, μὴδὲν ἐπιχειρήσῃς αὐτό. Sphrantzès est le seul à rapporter cette parole de Manuel II, peut-être apocryphe.

44. Syropoulos place dans la bouche de Jean VIII la déclaration suivante au clergé : « dans les accords, il y a des parties concernant les relations extérieures et la politique qui, si elles n'étaient pas tenues secrètes, nous causeraient du tort. Quel besoin en effet que vous entendiez parler de navires, d'arbalétriers et d'autres choses que nous nous procurons pour notre sécurité et celle de la Ville ? » (SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 134-135, trad. LAURENT).

45. Sur les négociations préalables à la convocation du concile et sur la concurrence entre les deux projets d'Union, voir GILL, *Concile*, p. 49-80 ; sur le concile de Bâle plus précisément, voir HELMUTH, J., *Das Basler Konzil (1431-1449). Forschungsstand und Probleme*, Cologne-Vienne 1987.

46. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 400-401 : ἐγὼ μὲν εἶμι δεφένστορ τῆς Ἐκκλησίας.

47. Voir *ibid.*, p. 148-153.

soit conforme à la réalité, révèle parfaitement les illusions qu'entretient Jean VIII : exaltant la réussite potentielle du concile, l'empereur en vient à comparer la doctrine latine à une hérésie et souligne l'ampleur de la tâche qui attend les orthodoxes, eu égard au très grand nombre de peuples adeptes de la foi romaine⁴⁸ ; il termine en affirmant que l'Union sera finalement une occasion pour les Byzantins de « corriger l'Église des Latins »⁴⁹.

L'empereur byzantin, de même que tous ceux qui le servent directement, soit les fonctionnaires impériaux et les ambassadeurs, affiche donc un unionisme militant et empreint d'optimisme, fondé en partie sur le but ecclésiastique lui-même, mais surtout sur l'espoir d'un soutien militaire, devenu tout à fait indispensable à la survie de l'Empire. Il est évident que, dans la réalité, ces deux composantes du projet de concile sont intimement liées, mais Jean VIII, peut-être pour paraître crédible aux yeux de son Église, tente de les dissocier et affecte de placer le patriarche et les métropolites devant un problème de nature strictement religieuse.

Analyse du spectre des opinions byzantines

La perspective de la réunion du concile œcuménique intéresse et occupe toute l'élite byzantine depuis l'arrivée sur le trône pontifical de Martin V, en 1417, jusqu'au moment où les négociations diplomatiques aboutissent à la convocation effective du concile. De façon plus ou moins précise, cette question d'actualité est évoquée par les intellectuels byzantins pendant toute la période, et il est possible de dresser sommairement une sorte d'inventaire des opinions des Byzantins sur l'Union avant le début du concile⁵⁰. Cette tentative⁵¹ se heurte cependant à plusieurs difficultés : en premier lieu, ces avis émanent pour l'essentiel d'ecclésiastiques et de moines, mais non de laïcs ; de plus, ces opinions apparaissent surtout dans des discours officiels, si bien que la position véritable de leurs auteurs reste parfois assez incertaine ; enfin la nature des textes disponibles est très disparate, depuis des traités théologiques jusqu'à des lettres privées, de sorte que la comparaison entre les uns et les autres ne peut être poussée très loin. Malgré ces réserves, seront exposées succinctement les convictions de Syméon de Thessalonique, de Marc d'Éphèse, du patriarche Joseph II, de Bessarion et d'Isidore de Kiev, dans un ordre correspondant à une apparente adhésion croissante au projet d'Union.

48. Après avoir rappelé comment le premier concile œcuménique avait condamné l'hérésie d'Arius, qui ne concernait que « vingt ou trente fidèles », Jean VIII montre le contraste avec la situation présente : « or, à notre époque, innombrable ou presque est la masse de ceux qui ont été pris dans leur doctrine (οἱ πρὸς τὴν ἐκείνων δόξαν ἐαλωκότες). Comptez en effet combien d'hommes vivent dans les nations des Italiens, des Allemands, des Espagnols, des Bretons et dans toutes les régions de l'Occident » (*ibid.*, p. 150⁸⁻¹⁰ et p. 151, trad. LAURENT).

49. *Ibid.*, p. 150²²⁻²⁴ et p. 151 (trad. LAURENT) : « or, nous en avons l'espoir d'après ce qu'on nous écrit et ce que nous entendons, l'Union se fera avec l'aide de Dieu. Eh bien, si elle se réalise, nous corrigerons l'Église des Latins en de nombreux points ». Voir aussi ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Κοινωνική διάσταση*, p. 31.

50. Ce début sera conçu, un peu arbitrairement, comme le moment où les premières discussions théologiques avec les Latins ont pu commencer à influencer les Grecs de la délégation byzantine à Ferrare, soit lorsque débutent les premières réunions sur le purgatoire, à partir du 4 juin 1438 (voir *Actes grecs*, p. 19).

51. L'absence d'une telle étude générale dans la bibliographie récente est particulièrement regrettable. Voir seulement les quelques pages que K.-P. Matschke et F. Tinnefeld consacrent à cette question : MATSCHKE-TINNEFELD, *Gesellschaft*, p. 340-342.

Après avoir été moine dans le monastère des Xanthopouloi à Constantinople, Syméon devient métropolite de Thessalonique en 1416/1417⁵². Il trouve l'occasion de s'exprimer sur les questions ecclésiastiques lors de la venue à Constantinople de l'envoyé du pape, Antoine de Massa, en 1422 : hostile à l'idée d'Union, il écrit alors à plusieurs personnes en les alertant sur le fait qu'un concile pourrait être plutôt source de « désordre » que de « paix »⁵³ ; or cette position lui attire des critiques, en particulier celles de Macaire Makrès, à qui il répond en 1423 pour tenter de se justifier⁵⁴. Il semble être accusé surtout de ne pas vouloir « la paix »⁵⁵, ce qui confirme bien l'idée déjà évoquée selon laquelle l'Union des Églises est assimilée à cette notion, même dans les cercles les plus orthodoxes. Il se défend donc en affirmant, d'une part, qu'il est compétent pour parler de la foi comme n'importe quel autre clerc ou moine⁵⁶ ; en second lieu, il déclare qu'il lutte lui aussi pour la paix, en particulier celle de l'Église⁵⁷ ; mais le fond de son argumentation consiste à opposer « la paix véritable » à celle qui se profile avec le concile et qui pourrait être « contraire à la paix »⁵⁸ ; or cette authentique « paix du Christ » qu'il exalte est fondée, selon lui, sur l'adhésion à la foi traditionnelle des Pères et aux définitions dogmatiques qu'ils ont énoncées⁵⁹. Discrètement mais sûrement, Syméon rappelle que les différences avec les Latins sont d'ordre doctrinal et que tout compromis dans ce domaine risquerait de créer des troubles au sein même de l'Église orthodoxe.

Marc Eugénikos, promu métropolite d'Éphèse en novembre 1437, s'était d'abord fait connaître comme un fin lettré avant de se consacrer à sa vocation monastique⁶⁰. Son opinion avant le commencement du concile de Ferrare-Florence est mal connue, car il a laissé peu d'écrits datant de cette période, mais il semble avoir joui très tôt en haut lieu d'une grande réputation de théologien, ce qui justifie le rôle de premier plan qui lui était confié dans le cadre des préparatifs du concile⁶¹. Sa position sur l'Union apparaît clairement dans sa lettre à

52. Sur Syméon de Thessalonique, voir *PLP*, n° 27057 ; SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Correspondance*.

53. Voir *ibid.*, p. 96¹⁻³ : τὸ πρὸς πλείονας ἡμᾶς αὐτόθι γράψαι περὶ προσοχῆς τῆς ἐν τῇ διαφωμιζομένῃ συνόδῳ, μήποτε ταραχῆς μάλλον αἰτία καὶ οὐκ εἰρήνης γένηται.

54. Voir *ibid.*, p. 94-97, lettre B 7 ; voir aussi le commentaire et la traduction partielle de D. Balfour : *ibid.*, p. 224-226. Sur le moine Macaire Makrès, voir *PLP*, n° 16379.

55. Voir SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Correspondance*, p. 96³⁻⁴ : βαρὺς ἔδοξά τισι [...] καὶ μὴ βουλόμενος τὴν εἰρήνην.

56. Voir *ibid.*, p. 96²⁰⁻³⁷.

57. Voir *ibid.*, p. 96⁸⁻⁹.

58. *Ibid.*, p. 97² (συνευδοκῶν εἰμι τῇ ὄντως εἰρήνῃ) ; p. 97⁶ (τὴν ἀληθῆ καὶ ὄντως εἰρήνην ζητεῖν) ; p. 97¹⁰ (ἐπεὶ καὶ ἐναντία τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης ἀγάπη καὶ τῆς ἀληθοῦς εἰρήνης εἰρήνη).

59. Voir *ibid.*, p. 97¹¹⁻¹⁷. Voir en particulier la définition qu'il propose de la « paix du Christ » : αὕτη δὲ ἐστὶ τὸ μετὰ τῶν πατέρων εἶναι ἡμᾶς, ἐν οἷς Χριστὸς ἦν μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος.

60. Voir *PLP*, n° 6193. Sur Marc d'Éphèse, voir surtout MAMONÉ, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός* ; GILL, *Personalities*, p. 55-64 ; TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos* ; PETRÀ, B., *Kata to phronêma tōn paterōn : la coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze*, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 873-900 ; CONSTAS, *Mark Eugenikos*, p. 411-467.

61. S. Lampros a édité un éloge de Marc à l'empereur datant très probablement d'avant le concile, rédigé dans un style très fleuri qui laisse penser que son auteur connaissait bien les manières de la cour (voir LAMPROS, *PP*, I, p. 259-264) ; plus récemment, c'est un canon de Marc

Eugène IV, composée alors qu'il se trouve déjà à Ferrare, peu après la cérémonie officielle d'ouverture du concile du 9 avril 1438⁶². La manière dont sont développés dans ce texte les thèmes habituels concernant l'Union est fort intéressante, car la personnalité de l'auteur affleure manifestement. Marc se montre favorable au projet d'Union⁶³ et à la réunion d'un concile œcuménique destiné à la réaliser⁶⁴; mais il se permet aussi une charge violente contre le *Filioque* et contre ceux qui l'ont ajouté au symbole, c'est-à-dire les anciens papes⁶⁵. Il enjoint donc Eugène IV de faire l'inverse de ses prédécesseurs et d'enlever purement et simplement l'addition du *Credo*⁶⁶. Il évoque aussi dans cette lettre à deux reprises les souffrances endurées par les chrétiens en Orient et semble penser que ces difficul-

pour la guérison de l'empereur en 1432 qui a été édité par E. Mineva (voir MINEVA, E., Ein unedierter Kanon des Markos Eugenikos über die Heilung des Johannes VIII. Palaiologos, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46, 1996, p. 325-337). Marc avait aussi été amené à s'exprimer devant Jean VIII sur des questions théologiques, notamment sur la prédestination, alors qu'il était encore un simple moine, dans les années 1430, comme le raconte Scholarios (voir SCHOLARIOS, *Fausses doctrines sur la Prédestination*, 3, I, p. 428²⁻⁷); le texte de ce traité est très certainement la *Réponse à une aporie de l'empereur*, rééditée et attribuée à Marc par A. N. Oikonomidès (voir OIKONOMIDÈS, A. N., Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου. Λόγος πρὸς τὸν βασιλέα Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον ἀπορήσαντα, *Μικρασιατικά χρονικά* 8, 1959, p. 3-32; voir aussi TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 111). Sur ces œuvres de cour, qui lui permettent de classer Marc parmi les « théologiens humanistes », voir récemment PODSKALSKY, G., *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Wiesbaden 2003, p. 61.

62. D'après Syropoulos, l'idée d'écrire au pape aurait été suggérée à Marc peu après l'ouverture officielle du concile, courant avril 1438, par le cardinal Julien Cesarini, qui avait reçu à dîner chez lui quelques membres éminents de la délégation grecque, dont le métropolite d'Éphèse. Par la suite, la lettre aurait été remise au cardinal, qui n'en aurait pas été satisfait et qui l'aurait lui-même transmise à Jean VIII, lequel se serait mis en colère contre Marc en le menaçant de sanctions (voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 258-261). Les *Actes Grecs* donnent une tout autre version de l'affaire : ils ne fournissent aucun élément sur les circonstances de rédaction de cette lettre, mais elle est intégralement citée en tant qu'acte du concile et elle est censée avoir été lue publiquement au tout début des discussions conciliaires officielles, en octobre 1438, juste avant la première session, qui eut lieu le 8 octobre 1438 (voir *Actes grecs*, p. 28-34). Dans la mesure où le résumé du contenu de la lettre proposé par Syropoulos (voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 258¹⁹⁻²⁹) ne correspond pas entièrement au texte de la lettre inséré dans les *Actes grecs*, il n'est pas exclu que Marc ait corrigé en partie sa première rédaction et qu'il ait effectivement fait ensuite une lecture publique de ce texte, ce que Syropoulos semble indiquer : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 326¹⁸⁻²⁶ et p. 327. J. Gill ne prend pas parti sur ce point, pas plus que C. Tsirpanlis (voir GILL, *Concile*, p. 108; TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 49-51).

63. Voir *supra* notes 9 et 13.

64. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Eugène IV*, p. 29⁴⁰-30². À partir de la même source, B. Petrà était déjà arrivé à cette conclusion, qui s'oppose à l'image habituellement donnée de Marc d'Éphèse : voir PETRÀ, B., *Kata to phronema tôn paterôn : la coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze*, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 886-890.

65. Voir *supra* note 11. Marc promet à ceux qui ont introduit le schisme dans l'Église un châtiment pire que celui des hérétiques : ἐγὼ μὲν οἶμαι τὸν τὴν διαίρεσιν ταύτην εἰσάγαγοντα καὶ τὸν ἄνωθεν ὕφαντον χιτῶνα τοῦ δεσποτικοῦ σώματος διασχίσαντα μείζονα τῶν σταυρωτῶν ὑποστῆσθαι δίκην καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀπάντων ἀσεβῶν καὶ αἰρετικῶν (MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Eugène IV*, p. 30³¹⁻³⁶). Plus loin, il compare ceux qui ont modifié le *Credo* chrétien à des faux-monnayeurs passibles d'une lourde peine (voir *ibid.*, p. 32²⁰⁻²⁴).

66. Voir *ibid.*, p. 31¹²⁻²². Marc demande aussi à ce que les Latins abandonnent l'usage des azymes pour l'eucharistie : voir *ibid.*, p. 31³⁴⁻³²⁹.

tés pourraient être résolues par l'Union, mais il ne fait aucune allusion directe à des secours militaires⁶⁷. Son attitude consiste finalement à accepter volontiers la réconciliation avec les Latins et leur aide éventuelle, pourvu qu'ils fassent toutes les concessions doctrinales nécessaires, dans la mesure où ce sont eux qui ont tort. Par comparaison avec le discours de Syméon, Marc n'apparaît donc pas absolument hostile à l'Union *a priori*; il est seulement méfiant et sûr de son bon droit.

Venons-en au patriarche Joseph II, déjà âgé au moment des préparatifs du concile, puisqu'il est en fonction depuis 1416⁶⁸. Ses *Réponses* aux neuf articles de Martin V, qui datent d'octobre 1422, ont déjà été citées plus haut⁶⁹ : elles fournissent un résumé de la position officielle de l'Église orthodoxe sur les attentes des Grecs vis-à-vis du concile, résumé encore valable pour les années 1430. À condition que le concile soit authentiquement œcuménique⁷⁰ et que le dogme puisse y être examiné scrupuleusement⁷¹, le patriarche se déclare favorable à l'entreprise et confiant dans l'aide de Dieu, soucieux qu'il est de l'unité de l'Église⁷². Mais Joseph II évoque aussi explicitement la dimension politique de l'Union. Après avoir reconnu que les chrétiens d'Orient souffrent sous les coups des infidèles⁷³, il aborde la question des secours que la papauté est susceptible de fournir : il est évident que le patriarche n'est certes pas prêt à transiger en matière de foi, et que la préservation de l'orthodoxie passe bien avant « un semblant d'utilité passagère »⁷⁴. Le principe du concile œcuménique est donc accepté par Joseph II, mais les discussions doivent, selon lui, aboutir à une réaffirmation de la doctrine orthodoxe. Les idées du patriarche sont donc presque les mêmes que celles de Marc, tout en étant exprimées avec un peu plus de réserve. Ajoutons que, d'après les discours que lui prête Syropoulos, le patriarche est beaucoup plus favorable à la proposition du pape qu'à celle des pères conciliaires de Bâle, dans la mesure où la présence du pontife romain est pour lui rigoureusement indispensable⁷⁵.

67. Voir *ibid.*, p. 31²³⁻³⁴.

68. Sur Joseph II, voir PLP, n° 9073; GILL, *Personalities*, p. 15-34; LONGO, A. A., Giuseppe II, patriarca di Costantinopoli, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 861-871.

69. Voir LAURENT, *Préliminaires*. Voir *supra* p. 261-263.

70. Voir *ibid.*, p. 43¹⁷⁴⁻¹⁷⁶ et p. 54. Joseph II insiste aussi sur les conditions qui permettent que les décisions conciliaires soient ensuite reçues par l'ensemble de l'Église, voir aussi *ibid.*, p. 45²¹³⁻²¹⁷ et p. 55.

71. Voir *ibid.*, p. 39¹¹⁷⁻¹²⁰ et p. 51-52; p. 45²⁰¹⁻²⁰⁶ et p. 55.

72. Voir *supra* note 12; voir aussi *ibid.*, p. 47²³⁹⁻²⁴⁵ et p. 57.

73. Voir *ibid.*, p. 36⁶⁷⁻⁷¹, p. 37⁸⁹⁻⁹⁹ et p. 50. Joseph II attribue cependant la victoire des infidèles à l'absence d'unité des chrétiens, et plus précisément à l'abandon dans lequel ils ont été laissés par leurs frères.

74. Voir *ibid.*, p. 40¹⁴³⁻¹⁴¹⁵⁰ et p. 53; et surtout p. 46²²⁵⁻²²⁸ et p. 56 (trad. LAURENT) : « cependant le secours n'est vrai que lorsqu'il n'apporte pas un plus grand dommage à celui que l'on aide en apparence, quand il ne plonge pas dans des maux manifestes à cause d'un péril attendu et qu'il ne cause pas la perte de l'âme pour un semblant d'utilité passagère (διὰ δοκοῦσαν πρόσκαιρον ὠφέλειαν). Chose qu'aucun homme conscient ne s'abaisserait à admettre ».

75. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 156³¹-158³. Ce choix est évident pour le patriarche, mais il est de plus renforcé par le fait que les pères conciliaires proposent que le concile se tienne à Bâle, en Italie ou dans quelque autre ville d'Occident, tandis que le pape est prêt pendant un temps à envisager qu'il ait lieu à Constantinople.

Bessarion est l'un des autres protagonistes principaux du futur concile⁷⁶ : moine originaire de Trébizonde, il a d'abord étudié à Constantinople, puis dans le Péloponnèse, auprès de Pléthon. Il y réside encore, lorsqu'il est choisi par l'empereur pour faire partie de la délégation byzantine en raison de ses connaissances en théologie, alors même que, jusque-là, il n'a été associé à aucune des étapes préparatoires du concile ; il est élevé à la dignité de métropolitain de Nicée en novembre 1437, juste avant son départ pour l'Italie. Cet humaniste féru de culture antique n'a pas laissé d'écrits permettant de connaître son point de vue sur le projet d'Union : on sait seulement qu'il s'y intéressait, comme en témoigne l'une des lettres que Scholarios lui adresse au début des années 1430⁷⁷. Plusieurs historiens ont tenté de déterminer sa position à l'égard de la doctrine latine à partir de ses œuvres théologiques de jeunesse⁷⁸ : il en ressort que Bessarion connaissait certes Thomas d'Aquin dans sa traduction en grec faite par Démétrios Kydonès, mais il s'en écartait sur les points de divergence entre les Églises et restait fidèle à une stricte orthodoxie. De façon générale, aucun de ses écrits ne fait apparaître une quelconque prise de distance avec la doctrine orthodoxe, comme l'a bien montré A. De Halleux à propos de la question du palamisme⁷⁹, si bien qu'il est impossible de le considérer comme un véritable unioniste avant le début du concile : tout au plus peut-on le présenter comme un moine cultivé, relativement ouvert aux études latines⁸⁰, mais profondément attaché à la tradition orientale. De ce portrait

76. Sur Bessarion, voir *PLP*, n° 2707. La bibliographie concernant ce personnage est très développée : voir MOHLER, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn 1923-1942 ; GILL, *Personalities*, p. 45-54 ; LABOWSKI, L., *Bessarione*, dans *DBI*, 9, 1967, p. 686-696. Voir surtout récemment FIACCADORI, *Bessarione* ; BIANCA, C., *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Rome 1999 ; BESSARION, *Oratio dogmatica*, (trad. LUSINI). Ce dernier ouvrage est doté d'une introduction d'A. Rigo (Rigo, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*) qui synthétise les dernières recherches sur la biographie du personnage, ainsi que d'une bibliographie très complète qui recense les références plus anciennes.

77. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, IV, p. 421³¹⁻³² : εἶπον ἄν σοι καὶ περὶ τῆς λεγομένης συνόδου, περὶ ἧς ἀκοῦσαι ποθεῖς.

78. Voir GILL, J., Was Bessarion a conciliarist or a unionist before the Council of Florence ?, dans *Collectanea byzantina*, Rome 1977, p. 201-219 ; STORMON, E. J., Bessarion before the Council of Florence. A survey of his early writings (1423-1437), dans *Byzantine papers. Proceedings of the first Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 May 1978*, éd. E. JEFFREYS, Canberra 1981, p. 128-156 ; DE HALLEUX, A., Bessarion et le palamisme au concile de Florence, *Irenikon* 62, 1989, p. 307-332 ; RIGO, A., Le opere d'argomento teologico del giovane Bessarione, dans FIACCADORI, *Bessarione*, p. 33-46 ; RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 19-68.

79. Voir DE HALLEUX, A., Bessarion et le palamisme..., p. 307-332. Une mauvaise lecture d'un fragment d'une lettre adressée par Bessarion à André Chrysobergès laissait penser que Bessarion remettait en question la doctrine palamite : A. De Halleux rectifie cette erreur d'interprétation en prouvant que le passage portant sur le palamisme attribué à Bessarion appartient en réalité à André Chrysobergès, archevêque latin de Rhodes.

80. En soi, le fait de s'intéresser aux productions intellectuelles latines, particulièrement aux œuvres théologiques de Thomas d'Aquin, est un signe d'ouverture à l'égard du monde latin en général : sur ce point important, voir *infra* chapitre VI.2. Selon moi, il est excessif d'assimiler toute défense de la doctrine orthodoxe par un Byzantin à de l'antilatinité, comme tend à le faire A. Rigo (Rigo, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 26) : l'affirmation d'une certaine fidélité à la tradition religieuse grecque ne s'accompagne pas du tout nécessairement de manifestations d'hostilité à l'égard de l'obédience opposée ; de plus, l'antilatinité désigne une attitude culturelle globale, qui va bien au-delà de considérations purement théologiques.

intellectuel, on peut sans doute inférer, avec toute la prudence requise, qu'il suit probablement à peu près la ligne officielle de l'Église orthodoxe en ce qui concerne le concile⁸¹.

À l'inverse de Bessarion, Isidore, le futur métropolitain de Kiev, a participé aux négociations diplomatiques précédant la convocation du concile⁸² : moine lettré, originaire du Péloponnèse, devenu en 1433 l'higoumène du monastère de Saint-Démétrios à Constantinople, il avait été remarqué dès les années 1410 par Manuel II. En 1433, c'est lui que Jean VIII décide d'envoyer auprès des pères conciliaires de Bâle. Son discours prononcé devant l'assemblée des évêques latins le 24 juillet 1434 fournit un autre exemple du langage tenu alors sur la question de l'Union⁸³. Les thèmes abordés sont traditionnels : l'auteur insiste sur le fait que la réunion des Églises permettrait de mettre fin au schisme, introduit jadis par un « démon jaloux »⁸⁴, et qu'elle constituerait un retour à la paix, à la concorde et à l'unité⁸⁵. Isidore en appelle à la rencontre le plus vite possible des représentants des deux Églises – celle des Latins étant qualifiée de « très divine »⁸⁶ – et ne prend même pas la peine de développer les conditions exigées par les Grecs concernant la forme que doit revêtir le concile. Les préoccupations profondes d'Isidore apparaissent plus clairement encore dans un autre de ses discours, rédigé dans le cadre de la même ambassade et adressé le 24 juin 1434 au roi de Hongrie, Sigismond⁸⁷ : Isidore n'émet toujours pas de revendication particulière quant à la manière de procéder pour faire l'Union ; en revanche, il lie explicitement le secours militaire contre les infidèles, que Sigismond pourrait fournir aux Byzantins, à la réalisation de l'Union sous les auspices du même Sigismond⁸⁸. Ambassadeur de Jean VIII, Isidore se fait avant tout l'écho des projets impériaux, qui sont conçus en fonction du souci de sauver l'Empire : les accents patriotiques avec lesquels il plaide ici pour la défense de Constantinople procèdent assurément du service commandé, mais ils se retrouvent aussi dans certaines de ses autres

81. Notons que vers 1436, Scholarios le considère comme l'un de ceux qui pourront soutenir efficacement la politique unioniste de l'empereur au concile : voir *infra* chapitre V.2, note 78.

82. Sur Isidore, voir *PLP*, n° 8300 ; GILL, *Personalities*, p. 65-78.

83. Voir CECCONI, *Studi storici*, n° XXIX, p. LXXXX-LXXXXVII ; pour la version grecque du discours d'Isidore, voir LAMPROS, *PP*, I, p. 324-335 ; pour l'attribution de ce texte à Isidore, voir MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 1-4.

84. Voir LAMPROS, *PP*, I, p. 332²⁻³ : ἐπέτνευσε δ' οὖν ὁ φθονερός καὶ ἀρχέκακος δαίμων κατὰ τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ. La responsabilité directe des papes n'est pas mise en cause, comme elle l'est chez Marc d'Éphèse par exemple.

85. Ce vocabulaire revient constamment chez Isidore, qui est certainement l'un des auteurs qui assimilent le plus volontiers l'Union à la paix : voir *ibid.*, p. 326⁴⁻⁷, 327¹⁶⁻²⁶, 330⁹⁻¹², 331¹⁶⁻²² etc..., occurrences auxquelles s'ajoute un développement spécialement consacré aux bienfaits de la paix en général, par opposition avec les malheurs engendrés par la guerre (*ibid.*, p. 327²⁷⁻³³⁰).

86. *Ibid.*, p. 327⁴⁻⁵ : τῇ θειοτάτῃ Λατίνων ἐκκλησίᾳ.

87. Voir LAMPROS, S., Ἀνέκδοτος πανηγυρικός τοῦ αὐτοκράτορος τῆς Γερμανίας Σιγισμούνδου, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 15, 1921, p. 113-126. Pour l'attribution de ce texte à Isidore, voir MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 5. Voir désormais la nouvelle édition et la traduction allemande proposées par H. Hunger et H. Wurm : HUNGER, H., et WURM, H., Isidoros von Kiev, Begrüßungsansprache an Kaiser Sigismund (Ulm, 24. Juni 1434), *Römische historische Mitteilungen* 38, 1996, p. 143-180.

88. Voir *ibid.*, p. 162-163 et 172-173.

œuvres⁸⁹. Les discours d'Isidore antérieurs au concile de Ferrare-Florence sont donc résolument unionistes, sans la moindre trace d'hésitation : leur auteur s'exprime là en tant qu'agent de l'empereur et cherche naturellement à mener à bien la mission qui lui a été confiée et à faire progresser les tractations, alors même que le principe de la réunion d'un concile œcuménique est déjà acquis. Il faut donc voir dans ces textes destinés aux Latins une version officielle plus politique et plus optimiste de la position byzantine sur l'Union, à laquelle Isidore lui-même adhère très certainement pour une large part.

Quelques conclusions provisoires peuvent être tirées de ce rapide tour d'horizon⁹⁰. En premier lieu, il est important de remarquer que le spectre n'est pas très étendu : le plus antiunioniste de tous, Syméon, est amené à nuancer son opposition à la réunion des Églises, tandis que le plus unioniste des auteurs présentés, Isidore, se démarque fort peu de la doctrine officielle de l'Église orthodoxe : il déplore le schisme et l'attribue, tout comme Joseph II, au diable, sans chercher à minimiser les différences doctrinales entre chrétiens romains et orientaux. La position moyenne, c'est-à-dire celle du patriarche, semble entraîner un réel consensus au sein de cette élite ecclésiastique, qui pourrait se résumer à deux idées principales : il apparaît tout d'abord que réaliser l'Union serait un bien à la fois spirituel et matériel pour les Byzantins – notons qu'aucun des auteurs examinés ne reste dubitatif sur la capacité des Latins à aider militairement les Byzantins contre les Turcs ; en second lieu, il n'est pas exclu que cet objectif louable puisse être atteint grâce à des discussions avec les théologiens latins dans le cadre d'un concile œcuménique, sachant que ces débats permettraient de faire apparaître la supériorité de la doctrine orthodoxe. Les différences entre ces hauts dignitaires religieux byzantins ne portent donc pas avant tout sur les idées, largement partagées, mais sur les sentiments que leur inspire le projet de concile : il est clair que certains, tel Marc d'Éphèse, sont réticents et méfiants, tandis que d'autres se montrent beaucoup moins sceptiques et même pleins d'espoir, Isidore par exemple ; ce clivage affectif est celui qui sépare réellement les individus, mais il ne s'exprime encore qu'en sourdine⁹¹.

89. Voir notamment SCHMITT, O., *Kaiserrede und Zeitgeschichte im späten Byzanz: ein Panegyrikos Isidors von Kiew aus dem Jahre 1429, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 48, 1998, p. 209-242. Voir aussi, pour des textes un peu postérieurs, l'analyse d'I. Polemis : POLEMIS, *Notes on a speech of Isidore*, p. 273-276.

90. Pour une approche plus fine, il serait utile d'analyser aussi l'opinion de Macaire Makrès, de Jean Eugénikos, de Théodore Agallianos, de Grégoire Mammias et de Sylvestre Syropoulos, de manière à obtenir une vision plus complète de la question : cependant ces auteurs, qui n'ont écrit pour la plupart qu'après le concile, s'inscrivent certainement dans les diverses tendances identifiées ici.

91. Voir ZESÈS, Γεννάδιος Β' Σχολάριος, p. 128 : l'auteur insiste à raison sur le fait qu'il n'existe pas, avant le concile, de groupes clairement identifiés comme unionistes ou antiunionistes, mais que la majorité des dignitaires orthodoxes sont alors partisans de l'Union, sans être pour autant « latinophones ». D'autres historiens ont tendance à minimiser l'intérêt des ecclésiastiques byzantins pour l'Union et présentent le projet de concile comme un simple moyen d'obtenir des secours militaires : voir BECK, H.-G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, p. 241-243.

Si le haut clergé byzantin peut donc être considéré en 1437 comme globalement « unioniste de principe », il ne faut cependant pas étendre cette position à l'ensemble de l'Église. Parmi les cinq auteurs évoqués, le seul métropolite, Syméon, est celui qui manifeste la plus grande hostilité à l'égard du projet de concile ; il est difficile de savoir s'il est représentatif de ses collègues, mais plaide sans doute en ce sens le fait que les métropolitains présents à Florence sont, à quelques exceptions près, de piètres théologiens, probablement très étrangers à la culture latine⁹². Cette caractéristique se retrouve dans d'autres strates de l'Église. On ne sait à peu près rien du bas clergé séculier, mais il est certainement très attaché à la tradition orthodoxe, de la même manière que la majorité des moines : Syropoulos rapporte à ce propos une allusion fugitive de Jean VIII au hiéromoine Nil Tarchaniotès, ce « moineillon » soupçonné d'être un trublion potentiel au concile⁹³. Il n'en va certes pas de même des trois moines cités, Marc, Bessarion et Isidore, moines jusqu'en 1437 et élevés au rang de métropolitains dans la perspective du concile. Leur aisance à manier la rhétorique révèle une éducation soignée, qui leur a même donné l'occasion de découvrir la pensée latine – c'est avéré en ce qui concerne Bessarion au moins. Ce constat permet de nuancer l'idée courante selon laquelle le milieu monastique byzantin aurait été uniformément ignorant et hostile à l'Occident : la petite catégorie des moines lettrés à laquelle appartiennent ces trois grands personnages fait preuve d'une certaine ouverture d'esprit, et leur position vis-à-vis des Latins ne se résume pas à un antilatinisme systématique⁹⁴. Il est vrai qu'ils ont tous trois leurs entrées à la cour, en sorte qu'ils doivent être regardés comme des membres de l'élite politique, presque au même titre que l'aristocratie qui entoure Jean VIII : or ce milieu est généralement philolatin et soucieux de la défense de l'Empire. Reste enfin le clergé patriarcal : d'après le témoignage de Syropoulos, il fait corps autour du patriarche et se rallie le plus souvent à l'opinion exprimée par ce dernier⁹⁵. Puisque durant les années 1430, sous la pression de l'empereur, l'Église officielle est dans de bonnes dispositions à l'égard du projet d'Union, il est probable que les officiers patriarcaux se plient

92. Voir par exemple le jugement de Syropoulos sur les métropolitains présents au concile : « je connais les évêques, disais-je. À l'exception de deux ou trois, les autres que valent-ils ? [...] Il ne me convient pas de suivre des évêques qui savent ainsi parler théologie » (SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 470-471, trad. LAURENT).

93. Voir *ibid.*, p. 172-173 (trad. LAURENT) : « quelqu'un ayant dit au sujet du hiéromoine Nil Tarchaniotès qu'il serait utile au concile, l'empereur répliqua : 'J'ai peur qu'on ait trouvé là une sorte de moineillon pour lancer là-bas quelque propos qui nous causerait grand dommage !' ». Ce personnage n'est connu par ailleurs que par une profession de foi orthodoxe : voir *PLP*, n° 27506. Voir aussi dans la recension B des *Mémoires* de Syropoulos : « or c'est alors que l'empereur déclara : 'Je crains qu'il ne se trouve là-bas quelque moine pour proférer de ces paroles qui nous causeront une grande confusion' » (SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 604-605, trad. LAURENT).

94. Plusieurs historiens, notamment D. J. Geanakoplos (GEANAKOPOLOS, *Council of Florence*, p. 244-248), ont mis l'accent sur l'existence d'un fort sentiment antilatin à Byzance depuis 1204, particulièrement dans les milieux monastiques ; selon l'auteur, la haine des Byzantins envers les Latins et leur rejet de l'influence occidentale expliqueraient que les tentatives d'Union aient toutes abouti à des échecs. Cette notion d'antilatinisme mériterait cependant d'être réexaminée en détail, en tenant compte des variations et des nuances qui dépendent du contexte historique immédiat et du milieu social.

95. Voir par exemple SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 138-139.

aux directives qui leur sont signifiées, avec de plus ou moins grandes réticences intérieures⁹⁶.

Parmi les ecclésiastiques membres de la délégation grecque à Florence, les avis concernant le concile à venir ne sont donc pas très tranchés avant le départ pour l'Italie. En témoignent du reste les bonnes relations personnelles qu'ils entretiennent les uns avec les autres : en 1437, Marc d'Éphèse félicite Isidore de Kiev pour son élévation au rang de métropolite⁹⁷, tandis que Bessarion adresse des marques d'affection à Jean Eugénikos qui vient de perdre l'un de ses enfants⁹⁸. Tous ces personnages de premier plan forment donc un groupe relativement homogène, et leur adhésion sincère à l'orthodoxie ne fait aucun doute. Après cet examen rapide, il reste maintenant à introduire la figure de Scholarios dans cet ensemble, pour le situer par rapport à ses contemporains.

96. On possède le témoignage anonyme d'un clerc de la métropole de Thessalonique venu à Constantinople à partir de 1425 et peut-être intégré dès lors à la chancellerie patriarcale. En novembre 1437, il évoque avec espoir le départ de la délégation grecque pour l'Italie, priant pour que tout se fasse « à l'avantage des chrétiens » (τὸ συμφέρον ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν). De même que Joseph II, il considère comme convergents l'intérêt de l'Église, qui exige de véritables discussions dogmatiques à propos du *Filioque*, et l'intérêt de l'Empire, soit la lutte contre l'ennemi turc : ἀπὸ τῶν εἰς τὴν Φραγγίαν ἵνα γένηται σύνοδος οἰκουμένη καὶ διαλεχθῶσι περὶ τοῦ δόγματος τῶν Φράγγων ὅπως λέγουσιν ὅτι ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ εἰ ὁμονοήσουσιν ἐξέλθωσι καὶ κατὰ τῶν ἀσεβῶν (KUGEAS, S., *Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des xv. Jahrhunderts*, *Byzantinische Zeitschrift* 23, 1914-1919, p. 143-163, ici p. 152-153).

97. Voir MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 154-156. Cette lettre réclamerait une étude fine qui permettrait de voir si les compliments et recommandations de Marc ne cachent pas quelques mises en garde juste avant le concile ; à première lecture cependant, le ton semble plutôt bienveillant.

98. Voir BESSARION, *Lettre 10*, p. 433-435. Jean Eugénikos est le frère de Marc d'Éphèse : sur ce personnage, voir *infra* chapitre VI.2, en particulier note 7.

2. SCHOLARIOS ENTRE ROME ET CONSTANTINOPLE

Scholarios présente toutes les caractéristiques d'un lettré laïc avant de partir pour le concile : il tient une école de philosophie à Constantinople et apparaît comme un intellectuel particulièrement versé dans l'étude d'Aristote et de ses commentateurs grecs et latins. Les débuts de sa carrière à la cour impériale ne sont pas précisément connus, mais il faut les placer dans le courant des années 1430 : au début de 1438 en effet, Scholarios est déjà depuis quelque temps le secrétaire de Jean VIII, et c'est en tant que conseiller personnel du souverain qu'il part pour l'Italie¹. Son opinion sur le projet d'Union est en partie conditionnée par sa propre situation : dès le moment où il commence à exercer un rôle officiel, il est plus ou moins tenu de s'aligner sur la politique définie par l'empereur. Pour connaître avec la plus grande authenticité possible l'avis personnel de Scholarios sur l'Union, il faut donc se reporter à ses écrits les plus anciens, qui sont aussi moins empreints d'autocensure : son point de vue sur le bien-fondé de l'Union doit être recherché dans ses œuvres antérieures à 1438.

a. L'OPINION DE SCHOLARIOS SUR LE PROJET DE CONCILE

Rares sont les notations de Scholarios à propos de l'Union en général ou de la perspective de réunion d'un concile œcuménique en particulier. Scholarios semble avoir évité le plus possible de se prononcer publiquement à ce sujet, jusqu'au moment où l'empereur a sollicité son avis de façon plus pressante, à la veille du départ de la délégation byzantine pour l'Italie. Il est donc nécessaire d'examiner des textes de genres très différents pour glaner çà et là des indices de sa position à l'égard du projet d'Union. Dans cette perspective, les lettres de jeunesse de Scholarios présentent un intérêt tout particulier, et c'est essentiellement à partir de sa correspondance qu'il est possible de retrouver quelques traces de son opinion sur le futur concile.

La position théologique de Scholarios dans les années 1430

Scholarios a laissé très peu d'écrits portant sur les questions religieuses qui puissent être datés avec certitude d'avant le concile de Florence. Il est assez probable que ce constat ne résulte pas des lacunes de la documentation : pour cette période, ses propres commentaires d'Aristote et ses traductions de certains traités latins sont presque intégralement conservés², de même que sa *Grammaire*, com-

1. La délégation grecque est partie en novembre 1437, mais Scholarios a été retenu par une maladie et a rejoint ses compatriotes à Ferrare dans le courant de l'année 1438 : voir *infra* chapitre VI.1.

2. Voir SCHOLARIOS, *Commentaires des ouvrages d'Aristote*, VII, p. 1-348 ; SCHOLARIOS, *Annotations sur les livres d'Aristote*, VII, p. 349-509 et VIII, p. 1-350 ; SCHOLARIOS, *Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du De physico auditu d'Aristote*, VIII, p. 163-254 ; SCHOLARIOS, *Traduction de l'opuscule De fallaciis de saint Thomas d'Aquin*, VIII, p. 255-282 ; SCHOLARIOS, *Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du De anima d'Aristote*, VI, p. 327-581 ; SCHOLARIOS, *Traduction de la Dialectique de Pierre d'Espagne*, VIII, p. 283-337 ; SCHOLARIOS, *Traduction du De sex principiis de Gilbert de la Porrée*, VIII, p. 338-350. Seule la

posée « alors qu'il était tout jeune » à la demande d'un certain Manuel Sébastopoulos, probablement l'un de ses élèves³; or ce ne sont là que des œuvres profanes. En regard des très nombreux travaux philosophiques élaborés par Scholarios avant 1438-1439, aucune œuvre religieuse d'une certaine importance ne peut lui être attribuée pour cette période. Il a certes effectué quelques compositions poétiques dignes d'un bon orthodoxe, qui sont généralement de courts morceaux de circonstance, des épitaphes notamment⁴, mais aucun traité théologique ni aucun sermon ne peut être daté avec certitude d'avant le concile. De l'ensemble des œuvres pastorales et théologiques de Scholarios, M. Jugie faisait relever de cette période uniquement le *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, dont il estimait qu'il avait dû être écrit en 1437, d'après le contenu du texte; or il semble que ce sermon ait été prononcé en réalité après le concile⁵. De la même façon, le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme* doit être redaté et n'a très certainement été composé que lorsque son auteur est revenu d'Italie⁶. Aucune de ses œuvres n'indique donc que Scholarios ait endossé une quelconque position publique à l'égard de l'Union dans les années 1430, et ses propres productions écrites sur les divergences entre orthodoxie et christianisme romain sont largement postérieures.

Est-ce à dire qu'il ne se préoccupait pas de questions religieuses et qu'il n'avait pas d'opinion en ces matières, relativement étrangères à ses propres préoccupations? D'après l'affirmation déjà citée de Léonard de Chio, Scholarios aurait tout au contraire manifesté un certain intérêt pour ces questions, et peut-être même une réelle propension à défendre la doctrine latine: « et à moi-même [Léonard], du temps où je me rendis à Constantinople comme ambassadeur auprès de la Majesté Impériale en qualité — certes imméritée — de vicaire général des Frères Prêcheurs, tu as affirmé dans une réunion publique, si tu y repenses bien, que tu tenais pour la foi romaine »⁷. L'épisode auquel Léonard fait ici allu-

traduction faite par Scholarios du commentaire de Thomas d'Aquin aux *Seconds analytiques* d'Aristote, traduction à laquelle l'auteur fait allusion dans son *Épître dédicatoire à Constantin* (SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 4²⁹-5²), semble perdue: voir SCHOLARIOS, VII, p. II.

3. Voir SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 351-498. Voir aussi *ibid.*, p. VIII-XI; voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 359. La notation concernant l'époque de rédaction de cette œuvre se trouve dans une note autographe de Scholarios: πᾶν γὰρ νέος συνέθηκε τὸ βιβλίον τοῦτο (SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 418²⁸). Manuel Sébastopoulos est inconnu par ailleurs (voir PLP, n° 25083), à moins qu'il ne s'identifie avec Manuel Paléologue Sébastopoulos, collecteur d'impôts à Lemnos avant 1442 (voir PLP, n° 94496).

4. Voir SCHOLARIOS, *Épître de Démétrius Lascaris Léontaris* (1431), IV, p. 377-378; SCHOLARIOS, *Épître de Macaire [Makrès]* (1431), IV, p. 379-380. Ces deux œuvres datent de 1431. Scholarios semble aussi avoir été l'auteur d'un éloge funèbre de Macaire Makrès, mort en 1431: voir ARGYRIOU, A., *Macaire Makrès et la polémique contre l'islam*, Cité du Vatican 1986, p. 1; PETIT, L., *Macres Macaire*, dans DTC, 9/2, 1927, col. 1507-1508. L. Petit affirme que « Georges Scholarios prononça son oraison funèbre, dont le texte était encore conservé au temps de Montfaucon dans un manuscrit de Naples qui n'a pas été retrouvé depuis ».

5. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 1-61 et p. XLII-XLIII; SCHOLARIOS, VIII, p. 16*. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 323-325. Pour la nouvelle datation proposée, voir *infra* chapitre VI.1, p. 320-321.

6. Voir *infra* chapitre VI.2 et Annexe IV.4.a.

7. BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations byzantines*, p. 93-94, note 59: « et mihi eo tempore dum generalis Fratrum Predicatorum — licet immeritus — vicarius eram apud Constantinopolim

sion daterait vraisemblablement de 1430. Ainsi qu'il a déjà été dit, cette assertion de l'archevêque latin de Mytilène à propos des anciennes tendances latinophones de Scholarios peut n'être qu'une pure calomnie; mais il est nécessaire de répertorier tous les indices, même ténus, qui pourraient corroborer cette déclaration.

Sans être un spécialiste de théologie, Scholarios s'intéressait déjà à Thomas d'Aquin dans les années 1430, puisqu'il a fait copier à ses frais, en 1431-1432, la première partie de la traduction grecque de la *Somme théologique* faite par Dèmétrios Kydonès⁸. Exactement à la même période, en 1432, un manuscrit contenant la traduction grecque de la *Somme contre les Gentils* par Kydonès a été réalisé par le même copiste, le moine Grégoire: or Scholarios semble avoir été le premier possesseur de cet ouvrage, et, selon toute probabilité, il en fut aussi le commanditaire⁹. Scholarios détenait donc personnellement, dès 1432, les œuvres théologiques de Thomas d'Aquin: notons qu'il se montrait en cela très semblable à son ami Bessarion, qui possédait et annotait lui aussi l'œuvre de Thomas à la même époque¹⁰. Pour autant, Scholarios ne semble pas avoir fait usage de ces lectures dans ses propres œuvres avant le concile: comme l'a souligné à juste titre H. C. Barbour, aucun des commentaires ou des traductions que Scholarios effectue dans les années 1430 ne porte sur des sujets métaphysiques: pour cette période, ses propres œuvres relèvent exclusivement de la philosophie et de la logique¹¹. La seule trace indiquant que Scholarios a bien travaillé sur les œuvres théologiques de Thomas se limite à une note autographe contenant le résumé de quelques articles de la *Prima secundae*¹².

La seule allusion voilée de Scholarios à la doctrine latine sur la procession de l'Esprit se trouve finalement dans sa *Grammaire*, comme l'a remarqué M. Jugie¹³: au détour d'une explication de la préposition διὰ, l'auteur s'engage

oraturus Imperialem Maiestatem accessissem, publica in stacione, si bene recolis, affirmasti quod fidem teneres Romanam». Voir *supra* chapitre IV.2.

8. L'*Athous Vatopedinus* 255 contient au fol. 453^v une note du copiste, un certain moine Grégoire, qui atteste que c'est Scholarios qui lui a commandé ce manuscrit de la traduction grecque de la *Pars Prima* de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, en 1431/32: ἐξῶδω τοῦ σοφοῦ Σχολαρίου, τὸ παρὸν ἐγράφη βιβλίον χειρὶ δ' ἐμῇ Γρηγορίου μοναχοῦ. Ἐν ζ' λμ' [1431/32] (KADAS, *Σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς μεγίστης μονῆς Βατοπαϊδίου*, p. 47). Cette souscription avait déjà été éditée par EUSTRATIADÈS, S., *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ Μονῇ Βατοπαϊδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Paris 1924, p. 55, n° 255. Sur ce manuscrit, voir aussi CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris*, gr. 1932, p. 416-420.

9. Il s'agit du *Taurinensis* gr. XXIII (ou *Taurinensis* gr. C-II-16), achevé en novembre 6941, soit novembre 1432; la souscription fournit par ailleurs des indications intéressantes sur le copiste Grégoire, qui se dit moine, originaire de Thessalonique, et ajoute qu'il se nomme Bryennios: ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον τοῦ [lac.] ἐν εἰσι ἐξακισχιλιοστῷ ἐννακοσιοστῷ τετραρακοστῷ πρώτῳ, μηνὶ νοεμβρίῳ ἰνδ. ια'. γραφὴν χειρὶ κυρίου γρηγορίου μοναχοῦ τοῦ κατὰ κόσμου [sic] βρυεννίου ἀπὸ θεσσαλονίκης. La note de possession indique que le livre a appartenu à Scholarios, avant de passer dans les collections du patriarche Maxime III: ἡ βίβλος αὕτη πρότερον μὲν ἦν τοῦ μακαρίτου κυρίου Γενναδίου πατριάρχου, ὕστερον δὲ γέγονε τοῦ πατριάρχου μακαρίτου κυρίου Μαξίμου. Toutes ces informations figurent dans l'article que P. Frassinetti a consacré à ce manuscrit: FRASSINETTI, *Codice torinese*, p. 80-81. Voir aussi PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, p. 38; SCHOLARIOS, *Florilegium thomisticum*, p. 162, note 54.

10. Voir RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 27.

11. Voir BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 52-56.

12. Voir CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris*, gr. 1932, p. 405 et 416-420.

13. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 36*-37*. La *Grammaire* est une œuvre de prime jeunesse de Scholarios: voir *supra* note 3.

dans une argumentation qui n'est probablement pas dénuée d'arrière-pensées théologiques. Le passage incriminé peut à première vue sembler innocent : il n'y est question que de la relation entre le soleil, le rayon du soleil et la chaleur d'une part, et entre la racine, la branche et le fruit d'autre part ; mais ces considérations bucoliques peuvent en réalité être interprétées dans un sens favorable à l'exégèse latine de l'expression διὰ τοῦ υἱοῦ ou *Filioque*¹⁴. En substance, Scholarios explique que la préposition διὰ introduit un agent intermédiaire – la branche, par exemple –, qui constitue une cause secondaire, tandis que la cause première – la racine – reste introduite par la préposition ἐκ. Appliquée à la question de la procession de l'Esprit, cette démonstration permet de considérer le Père comme la cause première de l'Esprit et le Fils comme la cause secondaire, alors que les orthodoxes tendaient à rejeter entièrement l'idée que le Fils soit, au même titre que le Père, cause de l'Esprit.

C'est bien ainsi que l'auteur lui-même a apprécié rétrospectivement ce passage, puisqu'il l'a biffé de sa propre main dans un manuscrit plus tardif de la même œuvre, l'*Ambrosianus* 291, ajoutant à la place une autre définition de la préposition διὰ, explicitement contraire à l'équivalence entre ἐκ et διὰ dans l'expression διὰ τοῦ υἱοῦ¹⁵. Même si cette unique occurrence peut être considérée comme assez révélatrice, elle ne permet pas, à elle seule, de tirer des conclusions quant à la position théologique de Scholarios sur l'Union avant le concile¹⁶.

Même si une certaine familiarité de Scholarios avec la doctrine latine se dégage de ce rapide examen, il faut admettre que la manière dont il envisage le projet de concile ne transparait pas dans ses œuvres datant des années 1430. Son opinion doit donc être recherchée plutôt dans ses lettres privées : or cette correspondance existe, mais elle pose un certain nombre de problèmes, qu'il est nécessaire de présenter, avant même d'examiner le contenu des lettres.

Les lettres datant d'avant le concile : le Laurentianus 74, 13

Ces lettres ont été intégralement éditées par S. Lampros¹⁷, puis par les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios¹⁸, à partir des mêmes manuscrits. Elles ont donné lieu à de rares commentaires¹⁹, jusqu'à ce que T. Zèsès émette des

14. Voir SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 417-418.

15. Voir *ibid.*, p. 418²⁷-419³⁶.

16. C'est aussi l'opinion de C. J. G. Turner : voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 86-87. M. Jugie invoque aussi dans le sens de sa thèse quelques notes autographes de Scholarios au *Contra errores Graecorum* de Manuel Kalékas (SCHOLARIOS, *Varia* II, VIII, p. 502-503 et XI-XII) : voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 35*-36*. Cependant le caractère autographe de ces notes est incertain, puisque le *Vaticanus gr.* 1112 qui les contient n'a pas été retenu par E. Gamillscheg parmi les manuscrits copiés ou annotés par Scholarios : voir RGK, III, p. 61, n° 119. D'autre part, F. Tinnefeld ne répertorie pas non plus ces notes : voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 492-522. De toute façon, même si elles sont bien de Scholarios, ces notes présentent le grave défaut de ne pas être datées, si bien qu'il est impossible d'en conclure quoi que ce soit sur la position théologique de Scholarios avant le concile.

17. Voir LAMPROS, *PP*, II, p. 179-324.

18. Voir SCHOLARIOS, *Correspondance*, IV, p. 398-503.

19. Voir les introductions de S. Lampros (voir LAMPROS, *PP*, II, p. ιη'-λς') et M. Jugie (voir SCHOLARIOS, IV, p. XXV-XXIX). Voir aussi LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 133-142 ; CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris*, gr. 1932, p. 404-405 et 411.

doutes sérieux sur leur authenticité, au moins pour certaines d'entre elles²⁰. Les arguments fournis par cet auteur sont de deux ordres : d'une part, il met en cause le caractère vraisemblable de ces lettres en raison de leur contenu ; d'autre part, il avance des éléments permettant, selon lui, de penser que des faux ont été introduits au milieu de lettres véritables de Scholarios, de manière à induire le lecteur en erreur. C'est ce deuxième point que je vais discuter en détail, dans la mesure où aucun examen critique des arguments de T. Zèsès n'a été mené jusqu'à maintenant à propos de cette correspondance.

Les plus anciennes lettres de Scholarios ne se trouvent, pour la plupart d'entre elles, que dans un seul manuscrit, le *Laurentianus* 74, 13, et c'est précisément celui-ci qui est incriminé par T. Zèsès. Malheureusement, ce manuscrit n'a pas encore fait l'objet d'une description codicologique sérieuse, et il faut toujours se référer au catalogue d'A. M. Bandini, qui date du XVIII^e siècle et qui ne fournit aucune indication ni sur la composition du manuscrit, ni sur les filigranes, ni sur l'encre, ni sur les copistes de l'ouvrage²¹. Il s'agit d'un manuscrit grec sur papier, contenant 346 fol. écrits et datant du XV^e siècle – ce dernier point n'est pas contesté par T. Zèsès²². Une brève notice de G. Cammelli permet d'ajouter que l'ensemble du codex semble avoir été copié par une même main²³. Les œuvres qu'il renferme sont très variées, avec une prédominance de textes antiques de divers genres, en particulier de la médecine et de l'histoire, depuis Hippocrate jusqu'à Flavius Josèphe en passant par Épictète et Isocrate ; parmi les auteurs byzantins figurent Pléthon, Macaire Makrès, Nicéphore Grégoras, Manuel Kalékas, essentiellement pour des œuvres rhétoriques, des monodies funèbres en particulier ; juste avant la correspondance de Scholarios sont rassemblées quelques lettres écrites ou reçues par Nicolas Kabasilas. Les lettres de Scholarios occupent les fol. 270^r à 292^v ; elles sont introduites par la mention « Lettres de Georges Kourtézès Scholarios »²⁴. Il faut encore remarquer que le manuscrit contient quelques écrits de Marc d'Éphèse, en particulier des œuvres de jeunesse

20. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 69, p. 336-340 et p. 366-368. T. Zèsès met en doute l'authenticité de la Lettre 2, *À ses élèves*, de la Lettre 5, *[À Jean]*, de la Lettre 11, *À l'empereur Jean*, de la Lettre 15, *Au pape Eugène IV* ; il conteste aussi l'authenticité du titre de la Lettre 24, *À Marc d'Éphèse*.

21. Voir BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, III, Florence 1770, col. 102-115. Une analyse précise de ce manuscrit serait nécessaire pour pouvoir donner un avis définitif sur ces lettres de Scholarios ; je n'ai pas entrepris cette tâche et me suis contentée d'examiner le microfilm du manuscrit à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris). De toute façon, aucun des arguments de T. Zèsès ne relève d'une analyse codicologique.

22. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 337.

23. Le *Laurentianus* 74, 13 contient une lettre de Démètrios Kydonès à Nicolas Kabasilas, c'est pourquoi G. Cammelli donne dans son introduction à la correspondance de Kydonès une sommaire description du manuscrit : « XV^e siècle ; 346 fol. 21 x 13 ; pap., d'une seule main » (KYDONÈS, D., *Correspondance*, éd. et trad. G. CAMMELLI, Paris 1930, p. XL).

24. Voir BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, III, col. 107-108, n° XXX : Γεωργίου Κουρτέζη τοῦ Σχολαρίου ἐπιστολαί. A. M. Bandini donne Κουρτέζη et non Κουρτέζη, de même que S. Lampros (LAMPROS, *PP*, II, p. 266), tandis que M. Jugie édite le titre suivant : Γεωργίου Κουρτέζη τοῦ Σχολαρίου ἐπιστολαί (SCHOLARIOS, *Correspondance*, IV, p. 398). D'après ma propre lecture sur le microfilm du manuscrit, il est bien écrit Κουρτέζη.

datant de l'époque où il porte encore le nom de Marc Eugénikos²⁵. Le manuscrit se termine par une note de possession indiquant qu'il a appartenu à un certain Jean Korésès²⁶: il faudra revenir sur ce personnage, qui n'est pas précisément identifié par le *PLP*²⁷.

L'examen du microfilm du *Laurentianus* 74, 13 a permis de constater que toutes les lettres de Scholarios se suivent sans discontinuité du fol. 270^r au fol. 292^v et qu'aucune lettre ne commence en haut du *recto* d'un feuillet, en sorte qu'il est impossible qu'un faux ait été intercalé après coup, une fois que le manuscrit était déjà copié. T. Zèsès ne donne pas cette précision, et, du reste, ce n'est pas ce type de falsification qu'il envisage: d'après lui, toutes ces lettres ont bien été copiées en même temps, mais on a introduit à dessein au milieu des lettres authentiques quelques lettres forgées de toutes pièces ou partiellement falsifiées, dans le but de faire apparaître Scholarios comme un unioniste. L'opération daterait de l'époque même de la copie du manuscrit, c'est-à-dire du xv^e siècle. À l'appui de cette thèse, T. Zèsès souligne que l'écriture du copiste imite celle de Scholarios pour faire croire à un manuscrit autographe²⁸: M. Jugie cependant ne considérerait pas ce manuscrit comme un autographe²⁹, ce qui permet de penser que cette tentative d'imitation n'est pas si manifeste. Mais c'est surtout la souscription des lettres qui fournit à T. Zèsès son principal argument externe: la présence du nom Kourtésès, qui plus est orthographié Kourtézès, lui paraît être la marque indiscutable de l'intervention d'un Italien du cercle de Bessarion sur ces lettres attribuées à Scholarios³⁰.

D'après T. Zèsès, le nom Kourtésès est en effet suspect en lui-même³¹: il n'apparaît que dans le titre de quelques œuvres de Scholarios, à savoir ce recueil de lettres du *Laurentianus* 74, 13³², la *Grammaire*³³ et le *Sermon pour la fête de*

25. Voir BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*..., III, col. 105, n° XIV (*Image de l'Assomption d'Ephraïm le Syrien*); col. 106, n° XXI (cinq questions théologiques); col. 106, n° XXII (deux lettres attribuées à Marc); col. 110, n° XLII (prière); col. 110, n° XLIII (lettre à Georges Scholarios). La présence de la lettre de Marc à Scholarios, qui date de 1440 (voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Scholarios*, p. 152-156), est parfaitement cohérente avec le fait que la correspondance de Scholarios fournie par ce manuscrit se termine par la lettre 24 de Scholarios à Marc, qui est une réponse à la précédente. Ces deux lettres de 1440 semblent être les œuvres les plus tardives contenues dans l'ensemble du manuscrit, avec la lettre 16 de Scholarios à François Philèphe, qui date très certainement de 1442, comme l'a montré R.-J. Loenertz (voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 134).

26. BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*..., III, col. 115: αὐτῶν σου ἡ μνήμη, αὐτῶν σου ἡ μνήμη, ἀδελφε ποθεινότητε Ἰωάννη Κορέση, ᾧ ἦν κτῆμα ἡ βίβλος αὕτη. Οἱμοι, οἱμοι, οἶου ἐστέρημα δειλῶτος ἀγαθοῦ.

27. Voir *PLP*, n° 13178: il n'est connu qu'en tant que possesseur de ce manuscrit.

28. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 69 et p. 366.

29. Voir SCHOLARIOS, IV, p. xxvii. Voir aussi SCHOLARIOS, VIII, p. 8*, où le *Laurentianus* 74, 13 est classé parmi les manuscrits non autographes.

30. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 337 et p. 367.

31. Voir *ibid.*, p. 68-71.

32. Voir *supra* note 24.

33. Voir SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 351: Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου περὶ στοιχείων...

*l'Annonciation*³⁴; l'auteur affirme aussi par erreur que ce nom figure dans un manuscrit du Vatican contenant le *Sermon pour la Nativité* (1467)³⁵. T. Zèsès insiste sur le fait qu'aucun de ses contemporains n'a appelé Scholarios de ce nom Kourtésès, que ce soit parmi ses correspondants ou parmi les chroniqueurs de son époque. Il attire aussi l'attention sur l'idée que ce nom pourrait correspondre à une traduction en italien du terme grec « scholarios »: les scolaires (σχολάριου) étaient à Byzance les soldats de la garde impériale, stationnés au palais³⁶; cette allusion au palais impérial contenue dans le nom Scholarios se retrouverait dans le nom Kourtésès, formé sur le terme italien « courte » ou « corte », qui désigne la cour. T. Zèsès en conclut que Scholarios n'a jamais utilisé lui-même ce nom, et que celui-ci a été forgé et rajouté en tête de ses œuvres par des copistes occidentaux qui voulaient le faire passer pour un partisan des Latins. En ce qui concerne plus précisément les lettres contenues dans le *Laurentianus* 74, 13, la graphie du nom Kourtésès sous la forme Κουρτέζη serait une faute qui ne pourrait être imputée qu'à un copiste italien, assez ignorant du grec pour commettre ce type d'erreur. Fort de cette assertion, T. Zèsès conclut que le manuscrit florentin a été confectionné par des Latins qui ont introduit à loisir dans la correspondance de Scholarios les faux qui leur semblaient servir leur cause.

Ces arguments de T. Zèsès à propos du nom Kourtésès ne sont nullement convaincants. L'idée selon laquelle Kourtésès serait une traduction du nom Scholarios est sujette à caution, dans la mesure où les deux termes ont malgré tout un sens assez éloigné, le nom commun « scholarios » renvoyant avant tout à une réalité militaire. De plus, et c'est probablement la solution qu'il faut retenir car elle est la plus simple, le nom Kourtésès existe bien en grec à l'époque des Paléologues: les éditeurs du *PLP* en ont relevé dix occurrences³⁷; il ne serait pas extravagant de penser que Scholarios, comme beaucoup de ses contemporains, portait deux noms de famille. Il est impossible par ailleurs de soutenir que

34. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 1: Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν... Ce titre est donné par le *Scorialensis* Φ. III. 15, qui n'est pas autographe, mais qui date du xv^e siècle, tandis qu'un autre manuscrit du xv^e siècle, le *Vaticanus Palatinus* gr. 214, contient cette note finale du copiste crétois Antoine Damilas: Ἀντώνιος Δαμιλάς καὶ τοῦτον ἐξεγράψε τὸν λόγον πονηθέντα τῷ σοφωτάτῳ ἀνδρὶ Γεωργίῳ [τῷ Κουρτέση biffé] τῷ Σχολαρίῳ (*ibid.*, p. 61, apparat critique).

35. T. Zèsès (*ZÈSÈS, Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 70) se réfère à un article de C. Papaioannou, qui renvoie lui-même non à un manuscrit du Vatican, mais à un manuscrit de l'Escorial, le *Scorialensis* y. III. 13, lequel contient bien le *Sermon pour la Nativité* de Scholarios aux fol. 1^r-10^r, mais nullement le nom Kourtésès; C. Papaioannou aura confondu avec le *Scorialensis* Φ. III. 15, cité dans la note précédente, qui renferme le *Sermon pour la fête de l'Annonciation*. Voir PAPAIOANNOU, *Μελέται*, p. 472; voir aussi la description des manuscrits dans MILLER, E., *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escorial*, Paris 1848, p. 287-288, n° 333 et p. 177-178, n° 231; ANDRÉS, G. DE, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, II, *Códices 179-420*, Madrid 1965, p. 232-233, n° 336 et p. 68-70, n° 234.

36. Voir KAZHDAN, A., *Scholae Palatinae*, dans *ODB*, 3, p. 1851-1852. Selon K. Bonès, le nom de Scholarios était lui-même un surnom qui lui venait de l'exercice de la fonction de scolaire au début de sa carrière au palais impérial: voir BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 276. Cette interprétation erronée est contredite par C. J. G. Turner: celui-ci rappelle opportunément que l'intéressé lui-même atteste que Scholarios est bien son nom de famille: voir TURNER, *Career*, p. 421 et SCHOLARIOS, *Grammaire*, VIII, p. 360³¹⁻³³.

37. Voir *PLP*, n° 13575 à 13583, 93895.

Scholarios ne s'est jamais présenté lui-même sous le nom de Kourtésès : la souscription de la *Grammaire* sous la forme « de Georges Kourtésès Scholarios » est autographe dans le *PSK R. VI Fe 6*, comme l'avaient affirmé M. Jugie³⁸, puis C. Patrinélès³⁹, et comme l'ont confirmé J.-M. Olivier et M.-A. Monégier du Sorbier dans leur récente description du manuscrit⁴⁰. Scholarios a donc signé de son double nom certaines de ses œuvres de jeunesse – les lettres et la *Grammaire* datent des années 1420-1430 et le *Sermon pour la fête de l'Annonciation* doit probablement être placé autour de 1440⁴¹ – pour s'abstenir ensuite de mentionner son premier nom, pour une raison inconnue. Dans cette perspective, la graphie Κουρτέζη n'est plus qu'une simple faute d'orthographe : T. Zèsès pensait pouvoir l'attribuer à un copiste italien qui aurait mal maîtrisé le grec, mais, dans cette éventualité, de nombreuses fautes devraient émailler l'ensemble du manuscrit ; or ce n'est nullement le cas.

De façon plus générale, plusieurs arguments peuvent être opposés à la thèse de T. Zèsès lorsqu'il affirme que le manuscrit des lettres les plus anciennes de Scholarios a été falsifié. En premier lieu, il faut remarquer que, sur les dix-huit lettres présentes dans le *Laurentianus* 74, 13, qui se suivent sans aucune discontinuité, six se retrouvent dans d'autres manuscrits : la *Lettre 3*, À Jean existe aussi dans un autographe de Scholarios, le *Mutinensis* gr. 50 ; les *Lettres 6 et 7*, Au despote Théodore et la *Lettre 8*, Au prêtre Bessarion apparaissent dans un manuscrit en partie autographe, le *Parisinus* gr. 1932⁴² ; la *Lettre 16*, À Philèphe est présente dans deux autres manuscrits, dont l'autographe *Parisinus* gr. 1289 ; enfin la *Lettre 24*, À Marc d'Éphèse figure dans deux autres manuscrits non autographes, le *Parisinus* gr. 2135 et l'*Athous Iberiticus* 248. Or toutes ces lettres présentent un texte quasi-identique dans les manuscrits autographes et dans le *Laurentianus* 74, 13, à quelques variantes mineures près⁴³. Ceci signifie que, par le plus grand des hasards, le faussaire supposé ne serait pas intervenu sur les lettres dont on possède aujourd'hui des versions parallèles, tandis qu'il aurait modifié ou inventé certaines autres lettres.

En réalité, le contenu même du codex va à l'encontre de la thèse de T. Zèsès, puisqu'il ne s'agit pas du tout d'un recueil de textes polémiques ayant trait à

38. Voir *supra* note 33. Voir SCHOLARIOS, VIII, p. x. Le *PSK R. VI Fe 6* correspond à l'ancien *Pragensis Raudnitzensis* X.

39. Voir PATRINÉLÈS, C., "Ελληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς Ἀναγεννήσεως, Ἐπετηρὶς τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀρχείου 8-9, 1958-1959, p. 63-124, ici p. 113, n° 17.

40. Voir OLIVIER, J.-M., et MONÉGIER DU SORBIER, M.-A., *Catalogue des manuscrits grecs de Tchecoslovaquie*, Paris 1983, p. 136-137, n° VI Fe 6 ; *ibid.*, Pl. xii.

41. Voir *infra* chapitre VI.1, p. 320-321.

42. Selon M. Cacouros (CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris. gr. 1932*, p. 402, 404-405 et 416), seule la première des quatre lettres de Scholarios contenues dans ce manuscrit est autographe, soit la *Lettre 6*, Au despote Théodore ; les deux lettres suivantes, *Lettre 7* et *Lettre 8*, ont été copiées par un scribe que M. Cacouros identifie avec le moine Grégoire, qui a copié d'autres manuscrits pour Scholarios (voir *supra* notes 8 et 9). Cependant, comme l'affirme l'auteur, « il ne fait pas de doute que Scholarios est à l'origine de la copie de ses lettres » (*ibid.*, p. 410).

43. Même le texte de la *Lettre 24*, À Marc d'Éphèse est très similaire entre les trois manuscrits, comme en témoigne la minceur de l'apparat critique (voir SCHOLARIOS, *Lettre 24*, À Marc d'Éphèse, IV, p. 445-449). Seuls les titres présentent des variations importantes, comme c'est fréquemment le cas.

l'Union, ou de traités grecs visant à prouver l'orthodoxie du *Filioque*, ni même de commentaires de la théologie de Thomas d'Aquin, cadre dans lequel auraient opportunément pris place de fausses lettres unionistes de Scholarios ; ce manuscrit rassemble pour l'essentiel des textes antiques, particulièrement des œuvres médicales⁴⁴. Quel intérêt des Latins ou des Grecs unionistes auraient-ils eu à dissimuler au milieu d'un manuscrit consacré à la médecine antique quelques fausses lettres de Scholarios ? Le but de leur manœuvre, si elle avait existé, aurait été de faire circuler largement ces textes pour compromettre leur auteur : or c'est très exactement le contraire qui s'est produit, puisque la plupart des lettres du *Laurentianus* 74, 13 n'existent aujourd'hui qu'en un seul exemplaire. De façon significative d'ailleurs, cinq des six lettres qui ont été conservées dans d'autres manuscrits ont été recopiées personnellement par Scholarios, sans doute parce qu'il avait choisi de donner une certaine publicité à ces missives. Peut-on donc émettre l'idée que les autres lettres du *Laurentianus* 74, 13 ne figurent pas aujourd'hui dans d'autres manuscrits non pas parce qu'elles ne sont pas authentiques, mais parce que leur auteur a négligé ou même évité de les recopier ?

Le rapprochement qui peut être fait entre le contenu médical du manuscrit et la note de possession invite à proposer une tout autre hypothèse que celle de T. Zèsès. La famille Korésès⁴⁵ est bien connue à la fin de l'époque byzantine, d'une part à Chio où elle est implantée de longue date, d'autre part à Constantinople, à partir du dernier tiers du xiv^e siècle⁴⁶ ; après la disparition de l'Empire, certains de ses membres continuent à commercer entre Istanbul et la Crète pendant toute la seconde moitié du xv^e siècle⁴⁷. Au xvi^e siècle, deux personnages importants sont issus de la branche chiote de la famille : le lettré Georges Koréssios, à la fois médecin, théologien et philosophe⁴⁸, et le médecin Jean Koréssios. Ce dernier est connu dans la seconde moitié du xvi^e siècle comme un grand notable chiote, localement très influent et lié au patriarcat de Constantinople ; c'est aussi un médecin renommé, au point que Mélétios Pègas l'appelle « Jean Korésès, très savant et très docte en matière médicale »⁴⁹. Il est donc très tentant d'identifier le possesseur du *Laurentianus* 74, 13 avec ce Jean Korésès. Un examen du manuscrit pourrait permettre de confirmer cette hypo-

44. Voir BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*..., III, col. 102-103 : la première moitié du manuscrit, des fol. 1^r à 177^r, contient des textes médicaux, à commencer par les *Aphorismes* attribués à Hippocrate.

45. Voir ARGENTI, P., *Libro d'oro de la noblesse de Chio*, I, Londres 1955, p. 73-74.

46. Voir PLP, n° 13180 (Manuel Korésès) et 92416 (Nicolas Korésès).

47. Je remercie T. Ganchou de m'avoir signalé l'existence d'un *Iohannes Coressi de Constantinopoli* installé en Crète dans les années 1470-1480. Il était le fils de *Theodorus Coressi de Constantinopoli*, commerçant d'une certaine envergure attesté dans l'île dès 1457. Sur ce personnage, voir GANCHOU, T., La famille Koumoussès (Κουμουσής) à Constantinople et Négrepont avant et après 1453, dans *Βενετία-Εύβοια: από τον Έγριπο στο Νεγροπόντε*, éd. C. MALTÉZOU, Venise 2006, p. 45-107, ici p. 83-85 et doc. 14, p. 105-107.

48. Voir NIKOLOPOULOS, P. G., Κορέσιος Γεώργιος, dans *ΘΗΕ*, 7, 1965, col. 835-836. L'auteur précise bien que le nom s'orthographie aussi Κορέσσης.

49. Voir AMANTOS, K., *Τὰ γράμματα εἰς τὴν Χίον κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν, 1566-1822*, Le Pirée 1946, p. 54-56. L'adresse de Mélétios Pègas à Jean Korésès est donnée par K. Amantos (*ibid.*, p. 55) : Ἰωάννη τῷ Κορέσῃ τῷ σοφωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ ἐν ἱατροῖς. Voir aussi CRUSIUS, M., *Turcograeciae libri octo a Martino Crusio*, Bâle 1584, p. 312-313.

thèse, si du moins il est possible de dater la main qui a rédigé la note de possession.

Le manuscrit se trouvant probablement à Chio à la fin du ^{xvi}^e siècle, il est difficile de concevoir qu'il ait pu être élaboré au ^{xv}^e siècle en Italie, en milieu latin, pour être ensuite acheté par des Grecs vivant sous la domination ottomane : la plupart des données disponibles concernant la circulation des manuscrits aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles indiquent que leur itinéraire était généralement inverse, à cette période où beaucoup de manuscrits grecs étaient achetés par des Latins à Constantinople ou dans les îles grecques pour trouver ensuite place dans les bibliothèques des érudits italiens⁵⁰. Si l'on imagine donc assez mal qu'un manuscrit fabriqué à Rome au milieu du ^{xv}^e siècle ait pu passer au ^{xvi}^e siècle aux mains de Grecs orthodoxes de Chio, il n'y aurait rien d'étonnant en revanche à ce que ce manuscrit ait été copié dans les années 1440 à Constantinople, où l'enseignement de l'art médical était florissant, et qu'il soit entré à une date indéterminée dans la collection d'une famille chiote bien connue pour son intérêt pour la médecine.

La contestation de l'authenticité de la correspondance de Scholarios ne repose donc pas sur des arguments solides : à l'issue de cet examen, qui n'est que partiel, il est clair que l'idée d'une falsification d'une partie des lettres du *Laurentianus* 74, 13 par un copiste italien manque de vraisemblance. Les arguments de T. Zèsès concernant le contenu des lettres de Scholarios ne seront pas repris ici de façon aussi systématique : cet auteur insiste surtout sur le fait que certaines des lettres du *Laurentianus* 74, 13 détonent complètement avec ce que l'on connaît par ailleurs de Scholarios, notamment la *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, qu'aucun autre document ne viendrait corroborer par ailleurs⁵¹. On verra au contraire que plusieurs de ces lettres sont liées entre elles et font allusion aux mêmes événements et aux mêmes projets personnels de Scholarios, si bien qu'il faut non seulement les considérer comme parfaitement authentiques, mais aussi comme une précieuse source d'information quant à la vie de leur auteur avant le concile de Ferrare-Florence.

En dehors de cette question de l'authenticité des lettres les plus anciennes de Scholarios, il est nécessaire de soulever un autre problème posé par cette correspondance : les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios ont considéré que le *Laurentianus* 74, 13 fournissait une série de lettres classées dans l'ordre chronologique de leur rédaction, si bien qu'ils les ont éditées en respectant l'ordonnement donné par le manuscrit et en tentant de trouver des points de repère pour établir une datation. Or R.-J. Loenertz a remarqué à juste titre que certaines lettres ne coïncident absolument pas, de par leur contenu, avec la chronologie proposée, en sorte qu'il est impossible de considérer le classement des lettres dans le manuscrit comme chronologique⁵². Cette conclusion, reprise aussi récemment par F. Tinnefeld⁵³, signifie que la correspondance de Scholarios devra être entière-

50. Voir notamment SABBADINI, R., *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli xiv e xv*, Florence 1905; WILSON, N. G., *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*, Londres 1992; SALADIN, J.-C., *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris 2000.

51. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 340. T. Zèsès relève aussi l'étonnement que doit provoquer la *Lettre 11, À l'empereur Jean*, dans laquelle il est évident que Scholarios est en mauvais termes avec Jean VIII, alors que leurs bonnes relations sont parfaitement attestées par ailleurs (*ibid.*, p. 339).

52. Voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 134.

53. Voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 514-515, n° 121.

ment réexaminée et que les datations proposées devront être fondées sur de nouvelles bases. Le présent travail ne fournira sur ce point qu'une première ébauche concernant certaines lettres seulement, celles qui comportent des informations biographiques sur le personnage, puisqu'elles seules rentrent pleinement dans le cadre de cette étude.

Le contenu des lettres

Scholarios s'exprime rarement sur l'Union dans ses lettres : il y fait une rapide allusion dans sa première lettre à Bessarion, la *Lettre 8*⁵⁴, où il affirme qu'il ne possède aucune information récente sur les tractations en cours concernant le concile⁵⁵. Il évoque aussi, au début de 1436, dans sa *Lettre 4*, le fait que son correspondant, Jean, est plein d'espoir dans l'Union, au point que cela lui donne des ailes⁵⁶. En réalité Scholarios, lui aussi, aspire à la réalisation de l'Union, mais il ne s'ouvre complètement de ces espérances qu'en trois occasions : dans une lettre au souverain pontife, la *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, que j'ai pu dater, avec T. Ganchou, du début de 1434 ; dans une autre lettre adressée à son élève Jean, la *Lettre 5, [À Jean]*, qui date de la fin de novembre 1435 ; et dans une lettre sans destinataire, la *Lettre 18, À un inconnu*, qui, d'après T. Zèsès, est adressée à Bessarion en 1436⁵⁷.

L'expression de ses espoirs dans l'accomplissement de l'Union se retrouve de façon plus ou moins marquée dans ces trois lettres de Scholarios. Dans la *Lettre 15*, qu'il adresse au pape au début de 1434⁵⁸, Scholarios reste assez évasif : il évoque le « projet » que nourrit le pape « pour le bien commun de l'œcoumène », sans le définir plus précisément ; mais il rappelle ensuite combien sa propre « patrie » a besoin de protection, tant de la part du souverain pontife que de la part de Dieu⁵⁹. Il faut certainement voir dans ce passage une allusion aux

54. Cette lettre doit probablement être datée du début des années 1430, comme l'ont proposé R.-J. Loenertz, puis M. Cacouros : voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 419-422 ; CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris*, gr. 1932, p. 411. Elle ne peut de toute façon pas être antérieure à 1430, époque à laquelle Bessarion s'installe dans le Péloponnèse (voir G. Lusini dans BESSARION, *Oratio dogmatica*, p. 87).

55. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, IV, p. 421³¹⁻³⁴ : εἶπον ἄν σοι καὶ περὶ τῆς λεγομένης συνόδου, περὶ ἧς ἀκοῦσαι ποθεῖς. Ἀλλὰ τὰ μὲν παρελθόντα βέλτιον οἶδας αὐτός. [...] Τῶν δ' ἐνεστώτων οἶδαμεν ὅσα καὶ τῶν ἐρχομένων αὐτόθι τὰ σκευοφόρα.

56. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 4, [À Jean]*, IV, p. 413³¹⁻³² : [...] τὸν ἐνταῦθα ἀνάπλουν, ὃν οἰμαί σε νῦν, εἴπερ ποτέ, ὑπὸ τῶν τῆς ἐνώσεως ἐλπίδων πτερωθέντα ζητῆσιν. La lettre comporte une allusion à la fin de la peste ; or la seule peste qui a affecté Constantinople à l'époque des négociations conciliaires est celle de 1435-1436 : voir CONGOURDEAU, M.-H., La peste noire à Constantinople de 1348 à 1466, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11/2, 1999, p. 377-389, ici p. 377-378 ; voir aussi MATSCHKE, K.-P., Gesellschaft und Krankheit : Bewohner und Besucher Konstantinopels während und nach der Pest von 1436, *Vizantijskij Vremennik* 55 (80), 1998, p. 48-53.

57. Les éléments permettant d'étayer ces hypothèses seront présentés dans la suite, en même temps que le contenu de chaque lettre.

58. Voir *infra* p. 302 pour les éléments permettant de proposer une telle datation.

59. SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 433⁸⁻¹² : τοῦτο δὲ καὶ ἀνύσων [...] ὅσα συνοίσουσι τῷ σκοπῷ, ὃν περὶ τοῦ κοινοῦ τῆς οἰκουμένης ἀνωθεν τρέφεις, καὶ

négociations concernant l'Union, et Scholarios affirme déjà à cette époque qu'il est favorable au rapprochement avec Rome, notamment à cause des espoirs de salut que celui-ci comporte pour Constantinople.

La *Lettre 5* [À Jean] porte plus directement sur le projet de concile. Elle peut être datée avec précision de la fin de novembre 1435 grâce aux informations détaillées qu'elle contient : Scholarios y relate l'arrivée des ambassadeurs du concile de Bâle, Jean de Raguse, Henri Menger et Simon Fréron, à une date que le récit de Syropoulos et les actes conservés permettent de fixer au 24 septembre 1435⁶⁰ ; Scholarios mentionne aussi la venue concomitante de Christophe Garatoni, le légat pontifical, et le départ imminent de ce dernier au moment où il est occupé à rédiger sa lettre⁶¹. Ce texte fournit un tableau précis des relations diplomatiques qu'entretiennent à cette date les Byzantins avec leurs différents interlocuteurs dans le cadre de la préparation du concile : à travers sa propre présentation des faits, Scholarios prend à l'évidence parti et semble se sentir suffisamment libre avec son correspondant pour ne pas éprouver le besoin de dissimuler ses convictions.

Scholarios explique tout d'abord, sans donner de détails, qu'il a participé personnellement aux discussions organisées entre certaines personnalités byzantines – laïques et ecclésiastiques – et les ambassadeurs de Bâle⁶². Il expose ensuite la position du pape Eugène IV, telle qu'elle est exprimée par Garatoni : le pape, « qui désire l'Union à tout prix »⁶³, est prêt pour cela à accepter presque n'importe quelles conditions, en particulier en ce qui concerne le lieu où le concile doit se tenir. C'est sur ce point précis que Scholarios laisse transparaître son propre avis : il rappelle que les Byzantins ont récemment rejeté la proposition du pape d'organiser le concile à Constantinople, ce en quoi ils ont « mal manœuvré »⁶⁴ ; ils ont donc accepté que le concile « se fasse au milieu des Latins et dans le lieu que choisirait ce concile-là »⁶⁵, et peut-être même au-delà des colonnes d'Hercule »⁶⁶.

χαριούμενος τῇ πατρίδι δι' ὧν πρὸς τὴν ταύτης πρόνοιαν τὸν κοινὸν πατέρα κινήσω, πρὸς πάνθ' ὁμοῦ τὰ καλὰ οἰκοθεν μὲν πάλαι κεκινημένον, καιροῦ μόνον δεόμενον.

60. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 132, note 1.

61. Scholarios révèle d'abord que l'un des délégués du concile de Bâle va repartir d'ici peu (voir SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 414²⁰), puis il explique à son correspondant qu'il se dépêche de lui écrire, car Christophe va partir (*ibid.*, p. 415²²⁻²⁷), sans doute en emportant sa lettre et en faisant office de messenger. Or on sait que Henri Menger a quitté Constantinople le 1^{er} ou le 2 décembre 1435 et que Christophe Garatoni est reparti au même moment : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 158-159. Sur Christophe Garatoni, voir *infra* note 121.

62. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 414¹¹⁻¹⁴ : [...] οὐκ ὀλίγων διαλέξεων γενομένων καὶ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως μετὰ τοῦ πατριάρχου καὶ τῆς Ἐκκλησίας καὶ πάλιν προσώπων τινῶν τῶν δοκούντων ἀξιολόγων, κοσμηκῶν τε καὶ ἐκκλησιαστικῶν, ἐν οἷς ἦν καὶ αὐτὸς ἀναγκασθεὶς μετὰ τῶν τριῶν πρέσβων τῆς συνόδου. Le récit de ces événements par Scholarios correspond à celui, beaucoup plus long, que donne Syropoulos : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 130-159. Sur l'ensemble de ces tractations, voir aussi GILL, *Concile*, p. 49-80.

63. SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 415⁴ : πάντη γὰρ καὶ πάντως ποθῶν τὴν ἔνωσιν.

64. *Ibid.*, p. 415¹⁻⁴ : ἐπεὶ ἡμεῖς κακῶς μεταχειρισάμενοι παρητησάμεθα τὴν ὁδὸν τῆς ἐνώσεως, ἧς εἶχετο ὁ πάπας [...] ἤγουν ἵνα γένηται ἐν Κωνσταντινουπόλει ἡ σύνοδος.

65. C'est-à-dire les pères conciliaires de Bâle.

66. SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 415⁶⁻⁸ : ἄλλην [ὁδὸν] εἰλόμεθα, τὴν τῆς συνόδου, ἵνα δηλονότι γένηται ἐν μέσοις Λατίνοις καὶ παρ' ᾧ ἂν τόπω ἡ σύνοδος ἐκείνη ἔλθῃ, καὶ ἴσως πέρα καὶ τῶν Ἑρακλείων στηλῶν.

Le parti pris de Scholarios est absolument patent avec cette dernière formule, qui désigne depuis l'Antiquité le détroit de Gibraltar : il n'a évidemment jamais été question que le concile se tienne au-delà de l'Espagne – et où d'ailleurs ! Au contraire, les sept lieux proposés par les Bâlois et retenus par l'empereur étaient les plus proches possible de Constantinople et disposaient de liaisons relativement rapides, soit par mer, soit par terre : les pères conciliaires suggéraient en effet que le concile ait lieu soit en Italie – en Calabre, à Ancône, à Bologne ou à Milan, ou même dans une autre ville italienne – soit à Buda, à Vienne ou en Savoie⁶⁷.

Dans les dissensions qui opposent les Byzantins partisans des Bâlois à ceux qui soutiennent le pape, Scholarios se range donc très clairement parmi les seconds. Il fait l'éloge d'Eugène IV, qu'il présente comme prêt à tous les sacrifices pour promouvoir l'Union⁶⁸, tandis qu'en face, c'est l'empereur qui prête une oreille attentive aux propositions des pères conciliaires de Bâle, « à cause de je ne sais quelles attentes »⁶⁹. Ces attentes que Scholarios feint d'ignorer concernent sans aucun doute les troupes que l'empereur germanique Sigismond pourrait fournir à Jean VIII : si en effet la logique des ecclésiastiques byzantins les conduit à privilégier le souverain pontife, considéré comme l'interlocuteur indispensable, celle de l'empereur et de ses conseillers les amène à essayer de s'adresser directement aux souverains d'Europe centrale et occidentale qui, bien plus que le pape, peuvent envoyer des soldats contre les Turcs. Scholarios se démarque donc de la position impériale, alors même qu'il est un laïc et qu'il n'a donc pas de raison *a priori* d'être particulièrement favorable à la proposition d'Eugène IV. Ce parti pris n'est cependant pas empreint de réticence vis-à-vis du projet d'Union lui-même : Scholarios qualifie l'organisation du concile d'« œuvre divine » qui ne doit pas être retardée⁷⁰ ; il prie pour que l'Union trouve une fin favorable, tout en ne méconnaissant pas les difficultés qui surgiront⁷¹.

Dans une troisième lettre enfin, la *Lettre 18*, À un inconnu, Scholarios s'adresse à un personnage dont le nom n'est pas précisé, mais que T. Zèsès a proposé avec raison d'identifier avec Bessarion⁷². En premier lieu, en effet, Scholarios fait allusion au fait que son correspondant est encore à Sparte, c'est-à-dire à Mistra, ville où Bessarion se trouve depuis 1430⁷³ ; de plus, il évoque la venue prochaine de ce correspondant à Constantinople sur ordre de l'empereur, or

67. Voir CECCONI, *Studi storici*, p. DII.

68. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 415¹⁰⁻¹³.

69. *Ibid.*, p. 415¹⁴⁻¹⁶ : τὸ γὰρ γενέσθαι τὴν σύνοδον ἔξω τῆς Ἰταλίας, ὅπου ἴσως καὶ ὁ βασιλεὺς βούλεται διὰ τινὰς οὐκ οἶδα πῶς ἐχούσας προσδοκίας.

70. *Ibid.*, p. 415²¹ : [...] ὥστε μὴ δι' αὐτὴν τὸ ἔργον τοῦτο τὸ θεῖον ἀργῆσαι.

71. Voir *ibid.*, p. 415²⁸⁻²⁹ : καὶ τὰ μὲν περὶ τῆς ἐνώσεως ἐν τούτοις ὄντα εἰς αἰσιον πέρας ἀγάγοι Θεὸς διὰ τὴν ἑαυτοῦ εὐσπλαγχνίαν.

72. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 18*, À un inconnu, IV, p. 436-438. Cette lettre pose à la fois un problème pour sa datation et pour l'identification de son destinataire ; C. J. G. Turner (voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 84) et T. Zèsès (voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 339-340) ont pensé respectivement que ce dernier pourrait être l'un des frères Eugénikos ou Bessarion ; selon moi, c'est l'identification avec Bessarion qui est juste, comme tendent à le montrer les indices relevés dans la suite.

73. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 18*, À un inconnu, IV, p. 437¹³⁻¹⁴ : ἔτι τῆς Σπάρτης φαίνει περιεχόμενος.

Syropoulos atteste que Bessarion est effectivement retourné dans la capitale à la veille du concile sur l'ordre de Jean VIII⁷⁴; enfin, Scholarios souhaite que le destinataire de la lettre convainque «[son] professeur» de venir lui aussi à Constantinople⁷⁵: or ce professeur installé dans la région de Sparte ne peut être que Pléthon, qui a effectivement intégré ensuite la délégation byzantine partant pour l'Italie. Si l'on accepte que le destinataire de la lettre est bien Bessarion, la date de la lettre peut être fixée avec une certaine précision: Scholarios n'a pas pu, comme il le prétend, influencer sur la décision impériale de faire venir Bessarion avant 1436⁷⁶, et Bessarion de son côté est arrivé à Constantinople au plus tard à la fin de 1436; c'est pourquoi il faut dater cette lettre du courant de l'année 1436⁷⁷.

En écrivant à son ami, Scholarios cherche à le convaincre de répondre à l'appel de l'empereur et d'accepter de faire partie de la délégation grecque au concile: si Bessarion et Pléthon ne sont pas présents, affirme-t-il, «il n'y aura personne pour soutenir l'empereur dans ce qu'il veut réaliser»⁷⁸. Et Scholarios d'enchaîner en déplorant qu'il n'y ait pas plus de Byzantins qui se consacrent «à la recherche de la vérité» – il faut probablement comprendre que Scholarios parle ici de la vérité dogmatique⁷⁹. Le vocabulaire employé et le ton de la lettre démontrent sans hésitation que Scholarios souhaite réellement que la réunion des Églises puisse se faire. La dimension patriotique n'est pas absente de ses préoccupations, tandis que la référence à l'empereur est très appuyée, sans plus aucune trace de dissension quant à la stratégie à adopter.

Ces éléments caractéristiques, en partie valables aussi pour les deux autres lettres étudiées, donnent l'impression que Scholarios envisage la question de l'Union comme un problème essentiellement politique et qu'il l'aborde en termes

74. Voir *ibid.*, p. 436³⁰-437² et p. 437³⁴. Syropoulos fait tenir à Bessarion les propos suivants: «moi, j'ai servi mon caloyer trois fois sept ans et il m'a donné quarante florins. J'en ai donné vingt-huit pour la traversée et ma subsistance à bord, lorsque, sur l'ordre de ta sainte Royauté, je revins du Péloponnèse à Constantinople» (SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 276-277, trad. LAURENT). Ce retour n'est pas précisément daté, mais il est généralement placé en 1436, Bessarion étant d'abord nommé higoumène du monastère Saint-Basile à Constantinople, puis élevé au rang de métropolite de Nicée à la veille du départ de la délégation byzantine pour l'Italie, en novembre 1437: pour les détails de sa biographie, voir en dernier lieu l'introduction de G. Lusini dans BESSARION, *Oratio dogmatica*, p. 88-89.

75. SCHOLARIOS, *Lettre 18, À un inconnu*, IV, p. 437³⁴: πείθου δὲ καὶ τῷ βασιλεῖ μεταπειπομένῳ, καὶ τὸν σὸν διδάσκαλον πείθε.

76. Voir *ibid.*, p. 437²⁻⁵. Scholarios prétend non seulement avoir influencé Jean VIII, mais il affirme aussi qu'il a lui-même été chargé d'expédier l'acte impérial à Bessarion, ce qu'il ne peut avoir fait qu'en tant que secrétaire impérial, soit à partir de 1436: voir *infra* p. 309-310.

77. Cette conclusion va à l'encontre de l'analyse faite par M. Caccouros du *Parisinus gr.* 1932, l'un des manuscrits dans lesquels se trouve cette lettre: l'auteur estime en effet que les lettres de Scholarios présentes dans ce manuscrit doivent dater du tout début des années 1430 (voir CACCOUROS, *Georges Scholarios et le Parisinus gr.* 1932, p. 411); il semble que ce soit en effet le cas des trois premières, à savoir les *Lettres 6 et 7, Au despote Théodore*, et la *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, mais cette datation n'est pas acceptable en ce qui concerne cette *Lettre 18*.

78. SCHOLARIOS, *Lettre 18, À un inconnu*, IV, p. 437³⁴⁻³⁶: πείθου δὲ καὶ τῷ βασιλεῖ μεταπειπομένῳ, καὶ τὸν σὸν διδάσκαλον πείθε· οὐτε γὰρ ἔστιν ὑπὲρ οὗ δικαιοτέρων ἂν πονεῖν βουληθείητε, καὶ πλὴν ἡμῶν οὐδεὶς ἔστιν ὃ τῷ βασιλεῖ συναγωνιούμενος ἐν οἷς βουλευέται πράξειν.

79. *Ibid.*, p. 437³⁷-438¹: ἐγὼ μὲν γὰρ καὶ καλλίους ἐβουλόμην εἶναι καὶ πλείους τοὺς ἐπὶ τῇ τῆς ἀληθείας εὐρέσει καὶ σπουδῇ καὶ πόνον εἰσείσοντας.

de rapports de forces⁸⁰; ses prévisions relativement pessimistes sont celles d'un homme qui anticipe les difficultés que provoquera la confrontation des deux camps, lorsque les orthodoxes devront affronter les Latins⁸¹. Cette position semble malgré tout paradoxale à plus d'un titre: Scholarios espère que l'Union se fera, mais se montre assez sceptique sur ses chances de succès; il se présente comme un connaisseur de ces problèmes diplomatiques, voire comme l'un des plus fins observateurs politiques du moment⁸², alors qu'il explique en même temps qu'il préfère se tenir loin des tractations en cours⁸³; surtout, il tarde à se rallier à la politique de Jean VIII et entretient parallèlement une correspondance privée avec Eugène IV.

Tous ces éléments discordants trouvent en réalité une explication unique: Scholarios a une compréhension très personnelle des enjeux de l'Union parce qu'il connaît particulièrement bien les Latins et même, plus précisément, parce qu'il tente, à cette période, de se rapprocher lui-même de l'Occident. Les objectifs individuels de Scholarios, ses projets de carrière, sont à l'arrière-plan de toutes les lettres dans lesquelles l'auteur évoque l'Union, et ils conditionnent en partie son opinion sur le projet de concile: ainsi par exemple, sa pleine adhésion à la politique impériale à partir de 1436 peut difficilement être dissociée de l'obtention d'une charge prestigieuse à la cour de Jean VIII à la même période. Sans chercher de façon systématique à rapporter l'opinion de Scholarios à sa situation personnelle, il reste très utile d'examiner sa lente ascension sociale durant les années 1430, alors que son avenir n'est pas encore tracé et qu'il semble hésiter entre plusieurs engagements possibles.

b. DES PERSPECTIVES DE CARRIÈRE INCERTAINES

La formation rhétorique de Scholarios le destinait à l'évidence à l'administration impériale, débouché naturel des Byzantins lettrés qui souhaitaient conserver une condition de laïc. En ce début du xv^e siècle cependant, la chancellerie du palais n'ouvre pas largement ses portes aux nouveaux venus, tant à cause de ses faibles ressources qu'en raison d'une activité probablement déclinante, dans un Empire presque réduit à sa capitale. Scholarios peine donc à trouver une situation à la hauteur de ses mérites et envisage plusieurs solutions, y compris celle qui consisterait à s'expatrier.

80. En plus de la notation ci-dessus concernant la nécessité que Bessarion et Pléthon soient présents pour appuyer l'empereur, voir la remarque de Scholarios dans sa *Lettre 5, [À Jean]*, où il souligne le fait que le camp des orthodoxes est en situation de faiblesse par rapport aux Latins, ici les Bâlois: δυσχερεῖαί τινες ὑπαντῶσαι τῷ πράγματι ἐκ τοῦ μέρους ἡμῶν, ὅπερ ἀσθενέστερον ὢν πλείους τὰς δυσχερείας προβάλλεται (SCHOLARIOS, *Lettre 5, [À Jean]*, IV, p. 414¹⁷⁻¹⁸).

81. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre 5, [À Jean]*, IV, p. 415²⁹⁻³¹: ἐμοὶ γὰρ πρὸς πολλὰς δυσχερείας ἀποβλέποντι, καὶ ἴσως πρὸς ὅσας τῶν ἄλλων ὀλίγοι, ἀνθρωπίνως δοκεῖ τὸ πρᾶγμα δυσκατόρθωτον εἶναι καὶ σχεδὸν ἀμήχανον.

82. Voir note précédente: Scholarios affirme qu'il mesure mieux que la plupart de ses compatriotes les difficultés qui devront être surmontées pour aboutir à l'Union.

83. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, IV, p. 421³¹⁻³⁴; et *Lettre 5, [À Jean]*, IV, p. 416⁴⁻⁶.

Une phrase extraite de sa *Lettre 11, À l'empereur Jean*, illustre bien l'incertitude dans laquelle il se trouve au cours des années 1430⁸⁴. Scholarios expose à Jean VIII son désarroi : « mais nous, nous restons là, tantôt à regarder du côté des villes voisines en pensant qu'il doit être agréable d'y habiter, tantôt à admirer de loin les galères, dans l'idée qu'elle sera belle, la navigation à leur bord, mais tantôt aussi parfois à songer à cette demeure comme à un bel endroit pour vieillir et pour rendre compte de la stupidité qui y règne, tantôt à louer le bonheur de la vie monastique ; nous qui ne sommes installés nulle part, il est en effet nécessaire que nous tournions un peu partout et que notre décision reste en suspens, puisque aucun genre de vie n'est scellé pour nous »⁸⁵. Scholarios évoque successivement ici quatre lieux dans lesquels il peut s'imaginer à l'avenir : les « villes voisines » désignent probablement des villes byzantines, et, dans la mesure où Thessalonique est tombée en 1430, on pense volontiers à Mistra ; le voyage par mer semble plus lointain et recouvre sans doute l'idée d'un départ soit vers une île, soit même vers l'Italie ; la demeure où il se voit vieillir représente évidemment Constantinople, où il se trouve alors ; la vie monacale enfin ne suppose pas un lieu précis, puisqu'elle signifie le retrait du monde. Cette dernière notation indique bien que, autant que de lieux, il est question ici de différentes carrières que Scholarios pourrait choisir.

Les débuts du jeune Scholarios

Qu'en est-il donc de sa situation avant le concile de Florence ? Elle est fort mal connue : aucune source ne permet par exemple de savoir précisément à partir de quand Scholarios a occupé des fonctions à la cour impériale, ni de quelle nature elles étaient durant les années 1430. Le fait que sa correspondance ne soit finalement pas classée dans l'ordre chronologique ajoute encore à la confusion, puisque les éléments biographiques fournis par les lettres ont été jusqu'à présent mal datés. Ainsi par exemple, la lettre à François Philèphe, dans laquelle Scholarios évoque très clairement sa charge de juge général, était datée par les éditeurs des *Œuvres complètes* de 1437 environ⁸⁶, c'est-à-dire d'avant le concile, alors que R.-J. Loenertz a bien montré, sans que sa remarque soit ensuite systématiquement reprise par l'historiographie ultérieure, que le contenu de cette lettre impliquait de la dater de 1442⁸⁷ ; il en résulte que l'affirmation selon laquelle Scholarios était déjà juge avant le concile n'est plus étayée par aucun des écrits de

84. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 11, À l'empereur Jean*, IV, p. 425-426. Cette lettre, qui figure seulement dans le *Laurentianus* 74, 13, n'est pas datée et rien ne permet de préciser exactement le moment où elle est écrite.

85. *Ibid.*, p. 426¹²⁻¹⁸ : ἡμεῖς δ' οὕτω καθήμεθα, ποτὲ μὲν πρὸς τὰς γείτονας πόλεις ὄραντες, ὅτι καλὸν αὐταῖς ἐνοικῆσαι· ποτὲ δὲ τὰς μακρὰς ἀποθαυμάζοντες νῆας, καὶ ὡς ἔσται καλὸς ὁ δι' ἐκείνων ἀπόπλους· ἐνίοτε δὲ τὴν οἰκίαν, ὡς καλὴ τις ἐγγράσαι καὶ δίκας δοῦναι τῆς ἡλιθιότητος ἐν αὐτῇ, ποτὲ δὲ τὸν μοναδικὸν εὐδαιμονίζοντες βίον· μηδαμῶς γὰρ ἔστωτας ἡμᾶς ἀνάγκη περιφέρεισθαι πανταχοῦ καὶ τὴν γνώμην ἀοριστᾶν ἐν ὑπὸ τοῦ μηδὲνα βίον ἡμῶν πεπηγῆναι.

86. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 16, À Philèphe*, IV, p. 434-435. Les éditeurs donnent la datation suivante : « 1437 ? ».

87. Voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 134. La lettre contient une allusion au siège de Constantinople par le despote Dèmétrios en 1442.

l'intéressé. Le même raisonnement pourrait être développé à propos de sa fonction de prédicateur officiel à la cour, puisque le seul sermon daté d'avant 1439 par M. Jugie, le *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, doit probablement être reporté à la période qui suit le concile⁸⁸. Par ailleurs, l'un des textes autobiographiques de Scholarios, la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460), a aussi été utilisé pour tenter de préciser le rang social de son auteur à divers moments de sa vie : or l'examen complet de ce texte permet de constater que Scholarios ne fait là aucune allusion à l'époque du concile ni à celle qui précède⁸⁹. Il faut donc tenter de reprendre les divers éléments permettant de suivre chronologiquement l'évolution de la carrière de Scholarios jusqu'au début de 1438, date de son départ pour l'Italie, en signalant d'une part ce qui est absolument avéré et d'autre part ce qui demeure conjectural.

Le jeune Scholarios est avant tout un lettré, qui sait manier la langue et qui s'est de lui-même spécialisé en philosophie à la fin de ses études, si l'on en croit ce qu'il raconte à ce sujet dans son *Épître dédicatoire à Constantin*⁹⁰. Il justifie ailleurs cet apprentissage autodidacte par le fait que les maîtres avec lesquels il étudiait sont morts prématurément, et cite Ignace, Joseph et Macaire de l'Athos⁹¹ : ces personnages ont pu être identifiés respectivement avec Jean Chortasménos, Joseph Bryennios et Macaire Makrès⁹² ; or on sait en effet que le premier et le troisième sont décédés en 1431, tandis que le deuxième a disparu dans les années 1430. Comme, à l'en croire, il n'existe plus alors d'école de rhétorique et de philosophie à Constantinople, Scholarios prend l'initiative d'en créer une⁹³. Il n'est pas possible de pro-

88. Voir *supra* note 5.

89. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, I, p. 283-294. Voir aussi Annexe IV.4.d et *supra* chapitre I.1.

90. Voir SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 2-3 et p. II-IV. Voir aussi JUGIE, *Georges Scholarios, professeur de philosophie*, p. 482-494 ; TAVARDON, *Commentaire de la Logique d'Aristote* ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 351. Ce texte n'est pas daté : il introduit les trois traités logiques de Scholarios, à savoir ses *Prolégomènes à la logique* et à l'*Isagogé de Porphyre*, son *Commentaire du Livre des catégories d'Aristote* et son *Commentaire du Livre sur l'interprétation*, du même Aristote. L'ensemble de ces travaux, composés à une date inconnue, est dédié au despote Constantin, à une époque qu'il est très difficile de déterminer : tout au plus peut-on supposer que la rédaction de ces traités est liée à la fonction d'enseignant assumée en même temps par Scholarios.

91. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 7¹⁹⁻²¹ : [...] μὴ πολλὸν ἐν μουσείοις χρόνον κατατετριφὸτα, ἀλλὰ τὰ πλείω οἴκοι ἐπεσκεμμένον ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐπειδὴ ἐτελεύτων Ἰγνατίος τε ἐκείνος καὶ ὁ τὰ θεῖα πολλὸς Ἰωσήφ καὶ ὁ ἔξ Ἀθῶ Μακάριος.

92. Voir notamment HUNGER, *Spätbyzantinische Bildbeschreibung*, p. 135 ; BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 40-45 ; CACOUROS, *Georges Scholarios et le Parisinus gr. 1932*, p. 397-442. Scholarios a aussi été l'élève de Marc d'Éphèse : voir *infra* chapitre VI.2, notes 102 et 103.

93. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 407⁶⁻²⁶ ; SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 47⁹ : ἐπεθύμησα δὲ καὶ ὁμιληταῖς τισι τὰς ἐμὰς ἐπ' Ἀριστοτέλει μελέτας καταλιπεῖν, καὶ διὰ θύραν τε ἀνέωξα διδασκαλείου τοῖς ἐθέλουσιν ἀκροᾶσθαι μου. D'après la *Lettre 2*, Scholarios aurait d'abord cherché le soutien de « ceux à qui il revenait de s'occuper de telles choses » (τῶν ἄλλων, οἷς τῶν τοιοῦτων μέλειν προσήκει, συναγωνιζομένων), c'est-à-dire des responsables de l'enseignement de la rhétorique à Constantinople, peut-être à l'École patriarcale ; puis, comme son projet restait lettre morte, il l'aurait mis en œuvre par lui-même en ouvrant sa propre école (αὐτὸς ἐν διδασκαλίου μοίρᾳ κατέστην). Contrairement à ce qu'il laisse croire, il n'était pas le seul à tenir ainsi une école

poser une date précise à partir de laquelle il se serait adonné à cette activité d'enseignement : le premier repère temporel sûr dont on dispose réside dans les lettres au « disciple » Jean, écrites pour deux d'entre elles en 1435-1436⁹⁴ ; le second est lié aux traductions réalisées par Scholarios pour ses élèves, dont certaines datent très probablement des années 1430⁹⁵. Il se peut donc que l'école de Scholarios ait fonctionné dès le tout début des années 1430, comme elle peut aussi bien n'avoir ouvert ses portes que vers 1435. De plus, il n'est pas certain que cette « école » (διδασκαλεῖον)⁹⁶ qu'il a lui-même ouverte ait été située à l'origine dans sa propre maison : Scholarios évoque en effet beaucoup plus tard, dans la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460), le fait que ses élèves se rassemblaient « chez lui » (οἶκοι)⁹⁷ ; mais il se peut qu'il ait pris de telles dispositions après le concile, justement parce que l'école qu'il dirigeait avait cessé d'exister⁹⁸. Si l'on s'en tient à la manière dont Scholarios présente les choses, son entreprise aurait été totalement désintéressée : il affirme avoir été guidé par le souci de transmettre son savoir et de diffuser la culture byzantine, en premier lieu la langue grecque, la rhétorique et quelques rudiments de philosophie aristotélicienne, notamment la logique, et il se targue de n'avoir attendu aucun salaire de la part des quelques élèves qui se rassemblaient autour de lui⁹⁹. Scholarios devait donc nécessairement disposer d'au-

d'enseignement supérieur : outre le Xénon du Kral, où étaient enseignées la médecine et la philosophie, d'autres écoles existaient à Constantinople dans les années 1430, telle celle que dirigeait Jean Argyropoulos : MERGIALI, *Enseignement*, p. 221-234 ; MATSCHKE-TINNEFELD, *Gesellschaft*, p. 206-207 et 308-309.

94. Scholarios a adressé quatre lettres à Jean : voir SCHOLARIOS, *Correspondance*, IV, p. 398-402 et 410-416. Les *Lettres 4 et 5* contiennent des allusions à la peste à Constantinople, en sorte qu'elles doivent être datées de 1435-1436 ; les deux autres ne peuvent pas être datées précisément, et rappelons encore une fois qu'elles ne sont pas éditées dans l'ordre chronologique. Le ton particulièrement confiant de Scholarios dans ces lettres, notamment dans les *Lettres 4 et 5*, laisse penser que Jean est un adulte, peut-être un ancien élève, qui serait finalement devenu son ami ; les *Lettres 1 et 3* pourraient effectivement constituer un indice de ce que Scholarios aurait réellement initié Jean à la philosophie, puisqu'elles fournissent des explications sur des points particuliers de la pensée aristotélicienne. Sur l'identité probable de Jean, voir *infra* note 149.

95. Scholarios explique dans l'*Épître dédicatoire à Constantin* qu'il a été amené à traduire lui-même en grec des commentaires latins d'Aristote, en particulier ceux de Thomas d'Aquin, pour ses élèves qui ne connaissaient pas le latin : voir SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 4-5. Selon G. Podskalsky (voir PODSKALSKY, *Rezeption*, p. 306-307) et plus récemment H. C. Barbour (voir BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 53), Scholarios aurait traduit successivement le commentaire de Thomas d'Aquin au *De physico auditu* d'Aristote (voir SCHOLARIOS, VIII, p. 163-254) ; puis le commentaire du même aux *Seconds analytiques* d'Aristote, aujourd'hui perdu ; puis l'opuscule attribué à Thomas d'Aquin *De fallaciis* (voir SCHOLARIOS, VIII, p. 255-282) ; et enfin le commentaire de Thomas d'Aquin au *De anima* d'Aristote (voir SCHOLARIOS, VI, p. 327-581). La composition de ce dernier traité remonte bien aux années 1430, puisque Scholarios y fait allusion dans sa première lettre à Jean, qui doit être antérieure au concile (voir SCHOLARIOS, *Lettre 1*, À Jean, IV, p. 400²⁻⁵) ; en revanche, aucun élément ne permet de dater les autres traductions faites par Scholarios, et l'ordre chronologique proposé par G. Podskalsky et H. C. Barbour reste hypothétique.

96. Voir *supra* note 93.

97. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, I, p. 289¹¹⁻¹² : [...] τῶν οἴκοι παιδευμάτων, ἃ τοῖς ἐκάστοτε συλλεγομένοις Ἑλλησὶ τε καὶ Ἰταλοῖς προϋτιθέμεθα.

98. Sur les problèmes rencontrés par Scholarios après le concile et sur l'abandon temporaire de son activité d'enseignement, voir *infra* chapitre VI.2.

99. Voir SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 4¹³⁻¹⁵ : αὐτὸς μέντοι, τό γε ἐμόν, οὔτε ὀκνήσας, οὔτε μισθὸν ἐλπίσας, ἀλλὰ καὶ ἐπιβουλευόμενος πράττω.

tres moyens de subsistance : de fait, il semble que ce soit là l'objet de ses principales préoccupations pendant toute cette période.

Dans la *Lettre 8*, *Au prêtre Bessarion*, qu'on peut dater avec une grande probabilité du début des années 1430¹⁰⁰, Scholarios évoque ses occupations en regrettant qu'elles lui laissent peu de temps libre pour se consacrer à l'étude : il se présente comme « un homme cloué au palais et aux jeux qui y ont cours », ce qui ne lui rapporte pas suffisamment pour subvenir à ses besoins, alors même qu'il entretient toute sa famille¹⁰¹. Le terme employé, παιδιὰ, n'a aucun rapport avec une quelconque activité pédagogique, mais désigne soit, au sens propre, les « jeux » organisés par l'empereur, soit, de manière figurée, les « amusements » liés à la vie de cour. Il faudrait donc comprendre, sous toutes réserves, que Scholarios était à cette époque un courtisan relativement obscur, probablement doté d'une charge de fonctionnaire impérial subalterne, qui lui rapportait assez peu ; il est sûr de toute façon qu'il n'occupait pas au palais un poste lui permettant d'avoir accès à des informations confidentielles, puisque c'est dans la même lettre à Bessarion que Scholarios affirme ne rien savoir de nouveau à propos du concile¹⁰².

L'entrée dans un monastère aurait pu constituer pour lui une avantageuse alternative à cette médiocre position à la cour : dans des textes ultérieurs, Scholarios déclare en effet avoir songé, dès cette époque de sa vie, à devenir moine¹⁰³ ; il semble d'ailleurs qu'il logeait en tant que laïc dans un monastère de la capitale dès avant le concile¹⁰⁴. Scholarios prétend avoir été empêché de réaliser ce vœu par la nécessité de faire vivre ses parents : dans sa *Lettre 34*, *À l'empereur Constantin*, à la fin de 1449, lorsqu'il annonce qu'il prend enfin l'habit, il rappelle qu'il en avait le désir profond dès avant ses trente ans¹⁰⁵, mais que le

100. Voir *supra* note 54.

101. SCHOLARIOS, *Lettre 8*, *Au prêtre Bessarion*, IV, p. 421¹⁷⁻¹⁹ : [...] ἄνδρα προσηλωμένον μὲν βασιλείοις καὶ ταῖς ἐκεῖ παιδιᾷς, ἐφ' ᾧ τι πορίζεσθαι φαῦλον, καὶ τοῦτο καὶ τῷ μεγέθει καὶ πληθεί τῶν ἐνδεδωγμένων οὐκ ἀρκοῦν, πατρὶ δὲ δουλεύοντα καὶ μητρὶ καὶ τοῖς ἄλλοις οἰκεῖοις. Scholarios entretient ses parents et probablement d'autres proches, mais il n'a pas fondé lui-même une famille, puisqu'il ne s'est apparemment jamais marié. On ne sait rien sur le milieu dont il est originaire.

102. Voir *supra* note 55.

103. Outre la *Lettre 11*, *À l'empereur Jean*, déjà citée (voir *supra* note 85), voir notamment deux écrits du début des années 1440 : SCHOLARIOS, *Lettre 2*, *À ses élèves*, IV, p. 407³⁶⁻³⁷ (με καὶ βουλούμενον ἡσυχάζειν) ; SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 377¹⁸⁻¹⁹ (τοῦ τὴν ἡσυχίαν ἀρροῦμένου τε καὶ σὺν Θεῷ φάναι μᾶλλον αἰρησόμενου).

104. Alors qu'il se trouve à Ferrare en 1438 et que le transfert du concile est annoncé, Scholarios écrit en effet à Ambroise Traversari en lui demandant s'il pourra l'héberger dans le couvent des Camaldules de Florence. Scholarios précise qu'il est accoutumé à loger avec des moines, mais qu'il a dû y renoncer depuis un certain temps, et il demande à Traversari de lui « rendre son habitude », promettant qu'il ne perturbera pas la vie des frères : ἐγὼ γὰρ ὅτι καὶ τὸ ἡμέτερον ἡμῖν ἀποδώσεις ἔθος, σεμνῶν ἀνδρῶν καὶ Θεῷ προσανεχόντων οὐκ ὀλίγον ἤδη χρόνον διωκισμένοις, ὧν καὶ τὸν τοῦ ὕπνου καιρὸν χαλεπῶς ἐφέρομεν διττάμενοι· ἐξ οὗ μὴδ' ἐνοχλήσειν τι τοῖς μοναχοῖς ἡμᾶς καὶ τοὺς σὺν ἡμῖν ἀκόλουθον ἔσται, εἰ καὶ μὴ δι' ἀρετὴν, ἀλλ' ἐνεκὰ γε τοῦ ἔθους (SCHOLARIOS, *Lettre 21*, *À Ambroise Traversari*, IV, p. 441¹²⁻¹⁷).

105. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34*, *À l'empereur Constantin*, IV, p. 463²⁸⁻³¹ : ὅτι μὲν οὖν ἔγωγε, μὴπω τριάκοντα γεγονώς ἔτη, καὶ προειλόμην βεβαίως καὶ εὐξάμην Χριστῷ τὴν μὲν πολιτείαν ὡς χαλεπὸν τι χρῆμα λυπεῖν, ἐπὶ δὲ τὸν ἰδιωτὴν βίον, καὶ ὃν ὁ Χριστὸς ἡμῖν κατέδειξεν ἀποκλῖναι.

soin de sa famille l'avait alors momentanément écarté de cette vocation¹⁰⁶. Cette explication est effectivement corroborée par la *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, et ne doit donc pas être rejetée, même s'il semble étrange que sa famille ait été si peu fortunée; elle permettrait de comprendre la fébrilité avec laquelle Scholarios cherche alors une meilleure situation.

Quitter Constantinople ?

Dès le début des années 1430, peut-être vers 1432-1433, Scholarios envisage de partir, comme son ami Bessarion, pour le Péloponnèse : ce projet est attesté par une lettre de Bessarion lui-même à Scholarios¹⁰⁷ et par les *Lettres 6 et 7* adressées par Scholarios au despote de Morée Théodore¹⁰⁸. La correspondance entre Scholarios et le despote avait été entamée quelque temps avant la rédaction de la *Lettre 6*, puisque Scholarios commence par remercier Théodore pour la lettre dont il l'a gratifié¹⁰⁹. Il poursuit en déplorant sa propre situation à Constantinople, qu'il compare à un hiver dont il ne peut sortir et qu'il supporte mal, tandis que la lettre de Théodore lui est apparue comme un printemps, ranimant tous ses espoirs¹¹⁰. Il conclut, de façon plus précise, sur l'éventualité qu'il puisse un jour servir le despote¹¹¹. Il est clair que Scholarios espérait pouvoir s'introduire à la cour de Mistra, alors même que Bessarion s'y était déjà fait une place. Il n'est pas exclu d'ailleurs que le jeune moine ait joué un rôle d'intermédiaire entre Scholarios et le despote Théodore. Dans sa première lettre à Scholarios en effet, Bessarion regrette d'avoir été privé de son ami et espère « retrouver ici [sa] compagnie »¹¹², c'est-à-dire le faire venir dans le Péloponnèse; lui-même a déjà reçu des honneurs de la part du despote et il laisse entendre que l'intérêt de Théodore pour Scholarios est très prometteur¹¹³. Mais l'entreprise tourne court, comme le montre la déception qui perce dans la *Lettre 7* de Scholarios à Théodore : ce dernier n'a finalement pas décidé d'appeler officiellement Scholarios auprès de

106. Voir *ibid.*, p. 464¹⁰⁻¹¹ : ἐν μὲν δὴ καὶ πρῶτον αἴτιον, ἢ τῶν γονέων γηρωκομία καὶ τῶν ἄλλων συγγενῶν ἐπιμέλεια.

107. Voir BESSARION, *Lettre 1, [À Scholarios]*, p. 416-418. Pour l'identification du correspondant de Bessarion avec Scholarios, voir les preuves données par R.-J. Loenertz : LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 138-140.

108. Voir SCHOLARIOS, *Lettres 6 et 7, Au despote Théodore*, IV, p. 417-419. Sur ces projets d'émigration de Scholarios, voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 136-138; ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 4, en particulier note 5. Sur Théodore II, voir PLP, n° 21459.

109. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 6, Au despote Théodore*, IV, p. 417⁴⁻¹¹.

110. Voir *ibid.*, p. 417¹⁷⁻¹⁹ : ἡμῖν μὲν γὰρ τὰ ἐνταῦθα πάντα χειμῶν, οὐτ' ἐξίεναι πρόχειρον ὄν, οὐτε μένειν ἀνεχομένοις τὰ δ' ἦλθεν, ἕαρ ἐν ἔαρι, καὶ λέλυκεν ἡμῖν, εἰ καὶ μὴ παντάπασιν, τὸν χειμῶνα, τῶν μὲν προτέρων ἀναμνησθεῖσι καλῶν, ἐλπίσας δὲ τὰ δεύτερα.

111. Voir *ibid.*, p. 418⁹⁻¹⁰ : καὶ σὺ δέ, θεϊότατε δεσποτῶν, οἷς αἰεὶ δίδως ἡμῖν, ἴσως ποτὲ καὶ τὸ χρῆσθαι προσθήσεις καὶ τὸν χειμῶνα λύσεις παντάπασιν, εἰ μὴ τι βέλτιον.

112. BESSARION, *Lettre 1, [À Scholarios]*, p. 417¹⁷⁻¹⁹ : ὅσον καὶ ἀνιῶμενος, ἐφ' οἷς ἐστερήθην, ταύτη μόνον ἀπολαβεῖν αὐθις ἐλπίζω τὴν σὴν ξυνουσίαν καὶ τὴν ἐκείθεν ὠφέλειαν.

113. Voir *ibid.*, p. 417³⁸⁻⁴¹⁸⁷.

lui¹¹⁴. Il serait utile de savoir exactement à quelle date cette possibilité se ferme pour Scholarios, mais il est certain que son désir de quitter Constantinople n'en est pas amoindri, au contraire. Il réaffirme en effet à la fin de cette lettre son inébranlable décision de partir¹¹⁵, puisque le sort qui lui est réservé « chez lui » ne lui convient pas¹¹⁶, notamment parce que « le prince » (τοῦ ἄρχοντος) – l'empereur ? – ne se décide pas à lui octroyer une dignité¹¹⁷.

Scholarios élargit donc à d'autres territoires ses projets d'installation, tout particulièrement aux régions latines. Dans la mesure où il maîtrise le latin, Scholarios peut en effet envisager d'aller faire carrière en Occident¹¹⁸. Il faut souligner d'autre part que le lettré byzantin a eu l'occasion de se lier d'amitié avec plusieurs humanistes italiens qui ont séjourné à Constantinople dans les années 1420; or, une fois repartis en Italie, ces derniers peuvent user de leur influence pour le recommander auprès de leurs propres maîtres. Scholarios rencontre ainsi François Philelphe, arrivé dans la capitale byzantine en 1420 pour faire fonction de chancelier du baile vénitien : l'humaniste met à profit son séjour pour apprendre le grec et reste finalement à Constantinople jusqu'en 1427¹¹⁹. Philelphe s'étant par la suite installé à Florence, Scholarios cherche à se renseigner auprès de lui sur les conditions de vie des intellectuels dans cette brillante cité. La lettre qu'il lui adresse à ce propos est perdue, mais Philelphe, dans sa réponse du 1^{er} mars 1430, évoque ainsi les préoccupations de son correspondant : « puisque tu m'interroges également sur ma situation ici, je me borne à te dire que, entre les citoyens de cette ville et un étranger instruit, il n'y a rien de commun. Florence tout entière obéit à quelques scélérats »¹²⁰. Parmi les relations latines que compte Scholarios, se trouve un autre personnage de tout premier plan, Christophe Garatoni. Lui aussi a séjourné à Constantinople, d'abord en tant que chancelier du baile vénitien : il demeure dans la capitale byzantine de 1423 à 1428, ne repartant pour l'Italie que vers 1430. Peu après son retour, il se met au service de la

114. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 7, [Au despote Théodore]*, IV, p. 418²¹⁻²² : [...] ὃν λυπεῖν ὅου τοῦ φανερώς μετακαλεῖσθαι φειδόμενος. Voir aussi *ibid.*, p. 418²⁴ : [...] καὶ τοί γε καλεῖν μὲν φανερώς ἀπηξίωσας.

115. Voir *ibid.*, p. 419¹² : ἡμῖν δὲ τὸ περὶ τοῦ πλεῖν οὐ κεκίνηται δόγμα. Et *ibid.*, p. 419¹⁴⁻¹⁵ : μενούσης τοίνυν ἀκινήτου τῆς ψήφου [...]. Notons que Scholarios parle de « naviguer », ce qui pourrait faire allusion à un voyage relativement lointain.

116. Scholarios insiste sur le fait qu'il n'aurait pas besoin d'émigrer s'il pouvait trouver satisfaction « chez lui » : τί γὰρ ἔδει γῆν ἀμείβοντας πονεῖν, ἐξὸν οἱ καθήμενος εὐδαιμονεῖν; (*ibid.*, p. 419¹³⁻¹⁴).

117. Voir *ibid.*, p. 419¹⁵⁻¹⁶ : [...] τοῦ μὲν ἄρχοντος οὐκ ἀξιούντος τιμᾶν, ἡμῶν δὲ μένειν ἀπαξιούντων καὶ μὴ τὴν ἐκείνου περὶ ἡμᾶς κρίσιν στεργόντων.

118. Sur la maîtrise du latin par Scholarios, il n'existe aucune information précise : il affirme seulement lui-même, dans son *Épître dédicatoire à Constantin*, qu'après avoir lu les commentaires grecs aux traités d'Aristote, il est passé aux commentaires latins « parce qu'il se trouve qu'[il] comprenait la langue des Latins » (ἐπεὶ τῆς Λατίνων φωνῆς ἐτύγχανον ἐπαίων) (voir SCHOLARIOS, *Épître dédicatoire à Constantin*, VII, p. 3¹²⁻¹³). Il semble donc avoir appris le latin avant d'entamer ses études de philosophie.

119. Sur François Philelphe, voir VITI, P., Filelfo, Francesco, dans DBI, 47, 1997, p. 613-626. Sur son séjour à Constantinople, voir en dernier lieu GANCHOU, *Ultimae voluntates*, p. 195-285.

120. Voir PHILELPE, *Lettre 5, François Filelfe à Georges Scholarius*, p. 9-11. Voir aussi ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 4 et note 6.

papauté pour devenir, à partir de 1432, le secrétaire du nouveau pape, Eugène IV : il remplit alors plusieurs missions à Constantinople en tant que légat pontifical dans le cadre de la préparation du concile¹²¹. Les relations cordiales que Scholarios entretient de longue date avec un aussi proche conseiller d'Eugène IV ne sont certainement pas pour rien dans l'intérêt que le jeune Byzantin commence alors à manifester pour Rome.

Les allusions de Scholarios à son possible départ pour l'Italie, plus précisément pour Rome, n'ont guère attiré l'attention des historiens jusqu'ici. Tout récemment, la confrontation de la *Lettre 15* de Scholarios à Eugène IV avec certaines bulles pontificales a permis de mettre en lumière ces tractations¹²². La *Lettre 15*, *Au pape Eugène IV*, ne s'inscrit pas dans le contexte qui précède immédiatement le concile, comme on l'a cru jusqu'ici, mais elle date en réalité de 1434. Cette datation a pu être établie, conjointement avec T. Ganchou, grâce à l'identification d'un personnage cité par Scholarios à la fin de la *Lettre 15* : Scholarios intercède en effet auprès du souverain pontife pour un religieux latin du nom de « Lodizios de Tarbyzios » (Λοδίσιος νδε Ταρβύζιος)¹²³, qui n'est autre que le recteur de l'église San Antonio de Péra, Louis de Tabriz, un dominicain bien connu par ailleurs¹²⁴. L'examen des archives vaticanes révèle que, le 24 avril 1434, Louis de Tabriz dépose une supplique à l'attention d'Eugène IV pour obtenir confirmation de la concession de trente ans qui lui assure le bénéfice de l'église San Antonio et de l'hospice qui en dépend¹²⁵. C'est précisément cette requête du religieux latin que Scholarios appuie en joignant sa propre supplique, la *Lettre 15* elle-même, à celle que Louis de Tabriz va porter à Rome en avril 1434¹²⁶.

Examinée à la lumière de cette nouvelle datation, cette lettre est particulièrement intéressante. Elle témoigne incontestablement de l'existence précoce d'un échange suivi entre Scholarios et le souverain pontife, puisque Scholarios fait ici allusion à une « requête » antérieure qu'il avait adressée à Eugène IV et à laquelle ce dernier avait daigné répondre¹²⁷. La teneur de cette première demande n'est

121. Sur Christophe Garatoni, voir *PLP*, n° 3550 ; MORO, G., Garatone, Cristoforo, dans *DBI*, 52, 1999, p. 234-238.

122. Voir BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 70-103.

123. SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 433²² : ὁ δὲ ἀδελφὸς οὗτος Λοδίσιος νδε Ταρβύζιος. Et *ibid.*, p. 433³⁷⁻³⁸ : καὶ γὰρ δὲ τέως ὑπὲρ τούτου παρακαλῶ, καὶ πρῶτον μὲν ἑμαυτὸν, εἶτα καὶ αὐτὸν τῇ σῇ μακαριότητι παραδίδωμι.

124. Voir BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 72-77. Voir aussi LOENERTZ, R.-J., *La Société des Frères Pègrinants. Étude sur l'Orient dominicain*, I, Rome 1937, p. 59-60 et 159-160 ; DELACROIX-BESNIER, *Dominicains*, p. 57 et 78-79. C'est un dominicain d'origine arménienne, né vraisemblablement dans les années 1360-1365 et mort avant le 11 juillet 1435.

125. Voir la supplique de Louis de Tabriz dans BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 102-103. La bulle émise en réponse par Eugène IV le 24 avril 1434 est éditée dans FEDALTO, *Acta Eugenii papae IV*, p. 148-151, n° 253.

126. Voir BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 86-91.

127. SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 432²⁷⁻²⁸ : μὴ μόνον προσεδέξω με γεγραφότα καὶ λόγου τὴν ἀναφορὰν ἐκείνην ἡξίωσας, ἀλλὰ καὶ γράμμασιν ἀμοιβαίως εὐεργετήσαι καὶ τιμῆσαι προείλου. Cette ἀναφορὰ correspond, en termes byzantins, à une « requête », et, selon le vocabulaire technique de la Curie pontificale, à une « supplique » : c'est une lettre, qui doit ensuite être reformulée selon les règles de la chancellerie, dans laquelle un particulier sollicite une faveur quelconque de la part du pape. Voir BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 95-96, note 63.

pas connue ; cependant il est peut-être possible de la reconstituer partiellement à partir des informations livrées par la *Lettre 15*. Scholarios commence en effet par rappeler en quelques mots à Eugène IV les principaux éléments dont il l'avait déjà informé « par le passé », à savoir son envie de le rencontrer et son désir « d'être placé sur la liste de [ses] protégés »¹²⁸. Il affirme ensuite qu'il a toujours la même « volonté », et même plus encore qu'auparavant¹²⁹, ce qui signifie clairement que Scholarios sollicite de sa propre initiative une place dans l'entourage du pape¹³⁰. Dans la mesure où cette lettre-ci date du début de 1434, il faut faire remonter au moins à 1432/1433 les premières tentatives de Scholarios visant à obtenir une charge à la cour pontificale¹³¹. Ces plans n'ont finalement pas abouti, mais à la fin de 1435 encore, dans la *Lettre 5* que Scholarios adresse à son élève Jean, ils sont visiblement toujours d'actualité : Scholarios se félicite alors de ce que Christophe Garatoni lui a confirmé le bien-fondé de ses espérances du côté du pape¹³², et il prévoit même de partir pour l'Italie au printemps suivant, si rien ne s'y oppose, après avoir passé un dernier hiver à Constantinople¹³³.

Que peut signifier ce projet quant aux relations de Scholarios avec Eugène IV ? Il est évident que l'idée même d'émigrer à Rome n'est pas neutre pour un Byzantin de cette période ; du reste, il n'y a encore, dans les années 1430, que peu d'exemples de lettrés grecs qui font carrière en Occident : comme l'a souligné récemment J. Signes Codoner, on ne compte au début des années 1430 que trois intellectuels byzantins d'une certaine envergure en Occident, et aucun d'eux n'officie à la cour pontificale avant le concile¹³⁴. En réalité, ce n'est pas à

128. SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 432³²⁻³⁵ : ἀλλ' ἐγὼ καὶ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον ὑπὸ τε τῆς ἀληθείας αὐτῆς καὶ τῶν πραγμάτων κεκινημένος [...] ποθεῖν ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν σῶν τροφίμων τετάχθαι. Le terme τροφίμος, qui signifie littéralement « nourrisson », désigne ici ceux qui sont « nourris par » le pape, c'est-à-dire ceux qui reçoivent de lui leur subsistance. Contrairement à ce qu'avance M. Jugie, il est donc très peu probable que cette première lettre de Scholarios au pape ait contenu un rapport sur le *Filioque* (voir SCHOLARIOS, VIII, p. 38*). La réponse d'Eugène IV à Scholarios est perdue.

129. *Ibid.*, p. 432³⁵-433¹ : νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐκείνην ἔχω τὴν γνώμην.

130. Il est loin de la refuser poliment, comme le comprend R.-J. Loenertz : voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 137. I. Ševčenko avait déjà exprimé des doutes sur le fait que cette lettre exprime un « refus poli » de Scholarios : voir ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 25, note 5.

131. Voir BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations*, p. 95-98.

132. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 5, [À Jean]*, IV, p. 416⁷⁻⁹ : ἡ δὲ παρὰ τοῦ πάπα εὐνοία καὶ αἱ εἰς ἐκείνον ἐλπίδες διὰ τῆς ἐνταῦθα ἐπιδημίας τοῦ Χριστοφόρου πλείστον ἐβεβαιώθησαν.

133. Voir *ibid.*, p. 416¹⁰⁻¹¹ : χειμάσομεν ἐνταῦθα, καὶ ἔαρος ἀρχομένου, ὑπεσχέθημεν ἀφικέσθαι. Et *ibid.*, p. 416¹⁹⁻²⁰ : τὸν εἰς τὴν Ἰταλίαν πλοῦν ἀιρήσόμεθα, ἔαρος εὐθύς ἀρξαμένου.

134. Voir SIGNES CODONER, J., *Translatio studiorum : la emigración bizantina a Europa occidental en las décadas finales del Imperio (1353-1453)*, dans BADENAS DE LA PEÑA, *Constantinople 1453*, p. 187-246, ici p. 224-230. Théodore de Gaza enseigne le grec d'abord à Mantoue, puis à Sienne en 1434-1435, et ensuite à Ferrare ; le Crétois Georges de Trébizonde se trouve à Venise, où il est arrivé en 1416, et enseigne le grec ainsi que la rhétorique latine ; enfin le médecin Thomas Frank est installé en Angleterre depuis 1418. Sur ces trois personnages, voir THÉODORE DE GAZA, *Epistole*, éd. et trad. E. PINTO, Naples 1975, p. 13 ; MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 8-13 ; GEANAKOPOLOS, D. J., *Italian Renaissance thought and learning and the role of the Byzantine emigré scholars in Florence, Rome, and Venice : a reassessment*, dans GEANAKOPOLOS, D. J., *Constantinople and the West*, Madison 1989, p. 3-37 ; GEANAKOPOLOS, D. J.,

titre d'érudit que Scholarios envisage d'aller à Rome, mais bien plutôt pour exercer ses talents au sein de la chancellerie pontificale : rappelons que Scholarios est l'un des rares Byzantins de sa génération à bien connaître le latin¹³⁵, ce qui peut lui permettre d'offrir ses services en Occident, surtout dans le cadre des préparatifs du concile. L'examen attentif de la *Lettre 15* permet de comprendre que Scholarios procède par étapes : dans un premier temps, alors qu'il se trouve encore à Constantinople, il se présente simplement comme un partisan du pape, susceptible de servir sur place les intérêts de ce dernier ; au-delà, il espère que cette attitude pourrait lui offrir des perspectives plus tangibles du côté de la Curie romaine.

Le ton de la lettre de Scholarios au pape ne laisse aucun doute sur son désir de complaire à Eugène IV : non seulement Scholarios s'y montre plein de déférence envers le souverain pontife, qui est qualifié de « successeur de Pierre » et dont est reconnue, de façon plus générale, la légitimité apostolique¹³⁶, mais il semble même s'engager de façon plus personnelle derrière Eugène IV. Au-delà du caractère flatteur de la formule, le fait d'appeler le pontife romain « père et pasteur commun de l'œcoumène » est assez inhabituel de la part d'un Byzantin¹³⁷ : ces derniers reconnaissaient certes une primauté d'honneur au patriarche de Rome, mais ils lui déniaient toute forme d'autorité à caractère universel. Par l'utilisation de quelques expressions bien choisies, Scholarios semble donc faire plus ou moins allégeance au pontife romain : ce ne sont peut-être que des formules de circonstance, mais elles révèlent malgré tout le parti pris romain de leur auteur, lui qui n'hésite pas à mettre en avant son « désir enflammé de ta béatitude »¹³⁸. Dans la pratique, Scholarios affirme qu'il ne se prive pas de faire à son tour des émules à Constantinople : tout en se proclamant « attaché à la patrie », il fait sur place l'éloge du pape et rallie à son camp de nouveaux partisans¹³⁹. Il est difficile de déterminer jusqu'où exactement s'exerce ce prosélytisme : Scholarios est, comme

Theodore Gaza, a Byzantine scholar of the Palaeologan « Renaissance » in the early Italian Renaissance (c. 1400-1475), dans *ibid.*, p. 68-90 ; MONFASANI, J., L'insegnamento universitario e la cultura bizantina in Italia nel Quattrocento, dans *Sapere e / è potere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna: il caso bolognese a confronto*, éd. L. AVELLINI, Bologne 1990, p. 43-65 ; HARRIS, J., *Greek emigres in the West, 1400-1520*, Camberley 1995, p. 89-93 et p. 120-136. Signalons cependant aussi le cas de Dèmétrios Hyaléas, ancien ambassadeur byzantin entré au service du concile de Bâle comme interprète à partir de 1434 : sur ce personnage, voir *PLP*, n° 29474 ; HAJDÚ, K., Eine Rede an die Basler Konzilsväter und ihre unbekannter Autor, Demetrios von Konstantinopel, *Byzantinische Zeitschrift* 93, 2000, p. 125-132 ; GANCHOU, *Ultimae voluntates*, p. 197, note 7.

135. Voir *supra* note 118.

136. SCHOLARIOS, *Lettre 15, Au pape Eugène IV*, IV, p. 433²⁻³ : καὶ πρὸ πάσης εὐχῆς ἐμοὶ τὴν Πέτρου καθέδραν ἰδεῖν τε καὶ προσκυνῆσαι καὶ σὲ τὸν διάδοχον ἐκείνου. De plus, le terme « apostolique » est employé à trois reprises pour qualifier le pape : voir *ibid.*, p. 432³⁴⁻³⁵ (τὴν ἀποστολικὴν εὐχεσθαι θέαν), p. 433⁷⁻⁸ (ὅψει μόνον καὶ προσκυνήσει τῶν ἀποστολικῶν σου ποδῶν), p. 433²⁹⁻³⁰ (τὴν ἀποστολικὴν θέαν κερδάνας).

137. *Ibid.*, p. 432³³⁻³⁴ : ἀφοσιουῖσθαί σοι κατὰ γνώμην ὅσα κοινῶ πατρὶ καὶ ποιμένι τῆς οἰκουμένης ἐχρῆν.

138. *Ibid.*, p. 433²⁶ : [...] κάμοι τὸν τῆς σῆς μακαριότητος πόθον ἀνημμένον.

139. *Ibid.*, p. 433¹⁴⁻¹⁵ : ἐγὼ, κάνταῦθα μένων ἐτι καὶ τῆς πατρίδος ἐχόμενος, τῇ σῇ μακαριότητι τὰ τῶν εὐνῶν καὶ δούλων εἰσφέρω καὶ κηρύττω εἰμι τῶν σῶν ἀρετῶν [...] καὶ ταῖς ἀπάντων ψυχαῖς τὸν σὸν ἐνιδρύω πόθον.

on l'a vu, un allié déclaré d'Eugène IV contre les pères conciliaires de Bâle, et il se peut qu'il se contente de s'impliquer sur cette seule question diplomatique ; mais peut-être faut-il voir, sous l'engagement dont il fait état dans cette lettre, une réelle activité propagandiste en faveur de l'Union et de la reconnaissance de l'Église romaine. Scholarios ne va certainement pas jusqu'à plaider pour la conversion au christianisme romain¹⁴⁰, mais, d'un point de vue personnel, il semble considérer comme naturelle l'entente avec les Latins, à cette période où les enjeux dogmatiques ne le préoccupent apparemment guère.

Cet intérêt explicite de Scholarios pour une carrière à la cour pontificale peut être motivé par l'exemple de certains fonctionnaires impériaux byzantins, d'un rang nettement plus élevé que lui, qui n'hésitent pas à servir concrètement les intérêts du pape, particulièrement dans la lutte d'influence qui met aux prises les pères conciliaires de Bâle et Eugène IV. Il est ainsi avéré que Jean Dishypatos¹⁴¹, le légat impérial envoyé par deux fois auprès du concile de Bâle, en 1434 puis à la fin de 1436, jouait en réalité le jeu du pape, au point de faire échouer volontairement sa deuxième mission auprès des pères conciliaires, comme l'en accuse Syropoulos : « le messenger partit pour le concile [de Bâle] et y fit les déclarations qu'il voulut, comme l'affaire le montra. Mais, comment il passa de là chez le pape et poussa celui-ci à envoyer aussi des navires et de l'argent pour que le concile projeté se fit avec lui, c'est ce que nous ne savons ni ne pouvons dire. La chose parut inexplicable à tout le monde et même inimaginable. Et pourtant cela se passa comme Dishypatos l'avait d'avance combiné ou, si l'on veut, en faillissant à sa mission (παρεπρέσβευσε) »¹⁴². Une bulle pontificale en date du 12 juillet 1437 permet effectivement d'établir que Jean Dishypatos était directement en contact avec le pape, lequel appréciait ses services et décidait, pour le remercier, de le compter parmi ses « familiers et écuyers »¹⁴³ et de lui allouer une somme annuelle de mille florins¹⁴⁴. Ainsi, à l'occasion de la préparation du concile, il semblait possible, en défendant le parti d'Eugène IV, de bénéficier des largesses pontificales¹⁴⁵. Rien ne permet d'avancer que Scholarios, pour sa part, ait reçu d'Eugène IV autre chose qu'une lettre, mais il est sûr qu'il pouvait caresser cette espérance.

Scholarios songe donc concrètement à s'expatrier en Occident et entreprend toutes les démarches nécessaires pour réaliser ce projet. S'il semble privilégier les offres d'Eugène IV dans les années 1433-1435, il prospecte aussi parallèlement

140. Scholarios se revendique toujours comme un authentique orthodoxe : voir *infra* chapitre VI.2.

141. Voir *PLP*, n° 5537. Sur le rôle de ce personnage, voir GILL, *Concile*, p. 71-78 ; DIETEN, *Streit*, p. 176, note 26.

142. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 168¹⁰⁻¹⁴ et p. 169 (trad. LAURENT).

143. HOFMANN, *Epistolae*, I, p. 80-81, n° 81 : « te in familiarem ac scutiferum nostrum honoris gratiose recipimus, ac nostrorum familiarium et scutiferorum honoris consortio favorabiliter aggregamus ».

144. Voir *ibid.*, p. 80-81 : « ut autem te et familiam, cum qua nobis servire promisisti, decenter sustentare possis, provisionem annuam mille florenorum auri de camera, anno singulo ». Tout comme Scholarios, Jean Dishypatos semble avoir éprouvé des difficultés à entretenir sa famille... On ne dispose d'aucune information sur la suite de sa carrière après le concile.

145. Voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 282-283 : selon lui, la même hypothèse pourrait être émise à propos de Manuel Tarchaniotès Boullotès.

ailleurs, notamment du côté de Mytilène, comme l'atteste la *Lettre 4*, [À Jean]. Cette lettre, qui évoque le recul de la peste à Constantinople¹⁴⁶, est de quelques mois postérieure à la *Lettre 5*, soit probablement du début de 1436. Scholarios y dresse un portrait très louangeur de Dorino Gattilusio, le « seigneur de Mytilène » (τὸν τῆς Μυτιλήνης αὐθέντην)¹⁴⁷, homme cultivé et mécène de quelques lettrés grecs¹⁴⁸. Il est fort probable que le correspondant de Scholarios, Jean, bénéficie lui-même d'une belle situation à Mytilène, puisqu'il semble être en mesure d'intervenir en faveur de son mentor : Scholarios lui demande en effet dans sa lettre de réfléchir à un moyen de le signaler particulièrement à l'attention de Dorino Gattilusio, afin « qu'il ne m'ignore pas, moi qui suis dans de si bonnes dispositions »¹⁴⁹. De ce côté aussi, les négociations semblent être en bonne voie, puisque Scholarios se vante d'avoir déjà reçu un témoignage de la « bienveillance » de Dorino¹⁵⁰, si bien qu'il cherche désormais à pousser plus loin son avantage. Il n'est pas certain qu'il ait souhaité aller s'installer à Mytilène, et peut-être qu'il ne fait allusion ici qu'à des commandes que pourrait lui passer Dorino Gattilusio ; il n'en reste pas moins que Scholarios cherche à l'évidence à susciter l'intérêt des puissants, tout particulièrement dans le monde latin.

La décision finale

Dans les années 1433-1435, plusieurs possibilités s'ouvrent donc à Scholarios : rester ou partir, se rapprocher d'une île grecque sous domination latine ou passer en Italie. Il semble même que l'abondance des propositions le fasse hésiter : c'est ce qui ressort d'abord de la *Lettre 5*, [À Jean], dans laquelle Scholarios explique qu'il choisit d'attendre la fin de l'hiver avant de prendre une décision ferme, alors que « les tractations sont encore partout en suspens »¹⁵¹. Par ailleurs, une autre lettre, beaucoup plus détaillée, semble s'inscrire exactement dans le même contexte, soit la fin de l'année 1435 : il s'agit de la *Lettre 17*, À Alexis Lascaris¹⁵², où Scholarios répond à Alexis Laskaris Philanthropenos, qui est alors au service du despote Constantin en Morée¹⁵³. Scholarios fait allusion

146. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 4*, [À Jean], IV, p. 413²⁹⁻³⁰ : πρὸς δὲ τούτοις ἐρεῖ καὶ τὸ λοιμοῦ δεινὸν ὡς ἐλώφησεν, ὡς ἂν παύσαιτο. Voir *supra* note 56.

147. Voir PLP, n° 3589 ; BASSO, E., *Gattilusio, Dorino*, dans DBI, 52, 1999, p. 605-606.

148. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 4*, [À Jean], IV, p. 413²²⁻²³.

149. *Ibid.*, p. 413²³⁻²⁴ : ἐπὶ τούτοις τοίνυν τιμὼν αὐτὸν καὶ θαυμάζων, εὐξαίμην ἂν μὴδ' αὐτὸν οὕτω με διακείμενον ἀγνοεῖν. Τοῦτο τοίνυν ὅπως ὑπάρξει, φροντιεῖς μὲν αὐτός. Comme me l'a suggéré T. Ganchou, ce mystérieux élève Jean pourrait être Jean Kanaboutzès, dont on sait qu'il vivait à Vieille Phocée, qu'il était au service des Gattilusi et qu'il avait composé quelques œuvres de rhétorique et d'histoire à partir des années 1430 : ce profil correspondrait bien aux données connues concernant l'ancien élève de Scholarios. Sur ce personnage, voir PLP, n° 10871.

150. SCHOLARIOS, *Lettre 4*, [À Jean], IV, p. 413²⁵⁻²⁶ : [...] Λάσκαρις ὁ πάντα καλός, ὃς ἡδίστα τὴν τοῦ πέμψαντος εὐνοίαν δηλώσας ἡμῖν.

151. SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 416¹⁴⁻¹⁶ : νῦν γὰρ ἐπὶ τῶν πραγμάτων πανταχόθεν μετεώρων ὄντων, καὶ ἡμεῖς μετέωροί ἐσμεν.

152. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 17*, À Alexis Lascaris, IV, p. 435-436.

153. Sur Alexis Laskaris Philanthropenos, voir PLP, n° 29753. Cette notice est confuse, dans la mesure où son auteur a identifié abusivement l'Alexis Laskaris de cette *Lettre 17* de Scholarios au Laskaris qui est l'un des intermédiaires de Scholarios auprès de Dorino Gattilusio

dans cette lettre au fait qu'il s'est préparé à prendre la mer pour partir s'installer ailleurs¹⁵⁴, et qu'il sait que le despote s'oppose à cette décision¹⁵⁵ ; ébranlé cependant par les conseils et les promesses d'Alexis, qui lui laisse entrevoir « une bonne fortune sous peu » grâce au despote¹⁵⁶, il reconsidère ses projets immédiats et accepte de passer encore l'hiver à Constantinople¹⁵⁷. Il conclut en affirmant à nouveau qu'il partira au printemps, « avec les hirondelles »¹⁵⁸, vers ceux qui désirent sa présence et qui sont « nombreux et divers en beaucoup d'endroits de la terre »¹⁵⁹ ; Scholarios sous-entend cependant qu'il donnera sa préférence au despote si les projets se concrétisent de ce côté-là¹⁶⁰. Une place auprès de Constantin aurait donc satisfait Scholarios plus que toute autre charge, probablement parce qu'elle lui aurait permis de rester en territoire byzantin tout en s'éloignant de la cour de Constantinople.

Au détour de cette lettre à Alexis Laskaris, Scholarios évoque incidemment deux raisons qui auraient été susceptibles de le retenir à Constantinople : ce sont « l'honneur » (τιμῆς) dont l'a gratifié l'empereur, qu'il omet malheureusement de préciser, et le projet de concile¹⁶¹. Sans pour l'instant essayer d'éclaircir le pro-

dans la *Lettre 4*, [À Jean] (voir *supra* note 150) et qui réapparaît aussi à Venise dans la *Lettre 22*, À Marc Lipomanus (voir SCHOLARIOS, *Lettre 22*, À Marc Lipomanus, IV, p. 441²⁶⁻²⁷) ; or Alexis Laskaris Philanthropenos n'est pas allé en Italie à l'époque du concile. Sur le despote Constantin, voir PLP, n° 21500.

154. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 17*, À Alexis Lascaris, IV, p. 435²²⁻²³ (ὡς ἄρα παρεσκευάσαμεθα πρὸς τὸν πλοῦν) ; *ibid.*, p. 435²⁵ (τὴν πρὸς τὸν πλοῦν ὁρμήν) ; *ibid.*, p. 436⁸⁻⁹ (ἴσθι τοίνυν ἐμὲ παρεσκευασμένον μὲν πᾶσιν οἷς εἶχον πρὸς τὸν ἀπόπλουν).

155. Voir *ibid.*, p. 435³¹⁻³² : τὸν γὰρ δεσπότην, ὡς ἔουκεν, ἰδὼν τῇ τῆς ἐμῆς ἀποδημίας δυσχερᾶναι φήμη. Le despote dont il est question n'est pas nommé, si bien qu'il serait possible d'hésiter entre Théodore et Constantin ; mais à la même période, dans la *Lettre 5*, [À Jean], il est déjà question d'un despote à l'égard duquel Scholarios manifeste un grand attachement (voir SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 415³²⁻³⁷) et qui risque de s'opposer à son départ (voir *ibid.*, p. 416¹¹⁻¹³ : ἀφιζόμεθα [...] ἂν μὴ ἡ πολλὴ εὐνοία τοῦ δεσπότης κωλύσῃ, ὃς ἡμῶν ἀπρὶξ ἐγχεσθαι βούλεται). Or ce despote, qui se trouve à Constantinople, au monastère du Pantokrator (*ibid.*, p. 415³⁴), en novembre-décembre 1435, est sans aucun doute Constantin, Théodore n'étant arrivé à Constantinople qu'au printemps suivant (voir SPHRANTZES, *Chronique*, p. 74-77).

156. SCHOLARIOS, *Lettre 17*, À Alexis Lascaris, IV, p. 436¹⁴⁻¹⁶ : ὦμην γὰρ σε κράτιστα συμβουλευεῖν, καὶ μέναι βεβουλημένῳ τὴν ἀγαθὴν οὐκ εἰς μακρὰν ὑπασχνεῖσθαι τύχην ἐδόκεις τοσαῦτα θαρρεῖν, ἐκ τῆς τοῦ δεσπότης ψήφου λαβὼν.

157. Voir *ibid.*, p. 436¹⁸⁻²¹.

158. *Ibid.*, p. 436²¹ : μετὰ δὲ τῶν χειλιδόνων καὶ αὐτὸς τοῖς ποθοῦσιν ὀφθήσομαι. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre 5*, [À Jean], IV, p. 416¹⁰⁻¹¹, p. 416¹³ et p. 416²⁰ : voir *supra* note 133.

159. SCHOLARIOS, *Lettre 17*, À Alexis Lascaris, IV, p. 436²¹⁻²³ : αὐτὸς τοῖς ποθοῦσιν ὀφθήσομαι, οἷους πολλοὺς μὲν καὶ ἄλλους πολλαχοῦ τῆς γῆς ἢ πρόνοια δέδωκεν. Voir aussi *ibid.*, p. 436²⁴⁻²⁵ : εἰ δὲ δεῖ με τοῖς ἄλλοις ἀπασιν ἐλπισθέντα ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐγχειρίσαι [...].

160. Voir *ibid.*, p. 436²³⁻²⁴ : ὑμᾶς δὲ πλέον τῶν ἄλλων, ὡς ἐγὼ νομίζω καὶ βούλομαι. Et *ibid.*, p. 436²⁴⁻²⁷.

161. *Ibid.*, p. 436⁸⁻¹¹ : ἴσθι τοίνυν ἐμὲ παρεσκευασμένον μὲν πᾶσιν οἷς εἶχον πρὸς τὸν ἀπόπλουν καὶ τοὺς ταῦθ' ὑμῖν ἀπαγγέιλαντας οὐδαμῶς τούτους ψευσαμένους, κωλυθέντας [sic] δὲ οὐθ' ὑπὸ τῆς τιμῆς, ἣν ἡμῖν ὁ βασιλεὺς ἐπενόησεν καὶ ἣν εἰδόντες οὐ λέγω, οὐθ' ὑπὸ τῆς προσδοκωμένης συνόδου. L'édition semble présenter ici une erreur, et je comprends plutôt κωλυθέντα que κωλυθέντας : la construction de la phrase invite en effet à voir un parallélisme entre le premier participe suivi de la particule μὲν et ce second participe suivi de la particule δέ, l'un et l'autre se rapportant au pronom personnel ἐμέ, c'est-à-dire à Scholarios.

blème de la charge obtenue par Scholarios au tournant des années 1435-1436, il est intéressant d'analyser son raisonnement à propos de ces deux éléments pour mieux comprendre l'alternative dans laquelle il se trouve pris : « puisque j'ai su jusqu'à maintenant fuir le premier [l'honneur], dans la mesure où il convient plutôt à d'autres, le second [le concile] conviendrait bien plutôt de s'en aller qu'il n'enseignerait la quiétude »¹⁶². Cette phrase signifie clairement que Scholarios refuse encore la carrière qui pourrait lui être offerte par l'empereur à Constantinople. Quant à la perspective du concile d'Union, qui commence à se profiler réellement, elle est présentée par lui comme un argument supplémentaire pour partir en Occident. Partir plutôt que rester et devenir moine ? Cette phrase contient en effet un subtil jeu de mots : Scholarios emploie ici le terme ἡσυχάζειν, qui signifie certes « rester tranquille », mais qui renvoie aussi, d'une manière certainement pas fortuite, à la quiétude monastique et à la méthode que pratiquent les moines orthodoxes pour atteindre l'état contemplatif. Scholarios fait peut-être tout simplement allusion aux deux solutions qui se présentent à lui pour fuir sa vie déplaisante dans la capitale, à savoir l'émigration ou la prise de l'habit monastique ; cette phrase signifie alors que le contexte du concile rend particulièrement opportun d'opter pour l'exil volontaire.

Les projets d'installation en Occident de Scholarios n'ont finalement pas abouti, non que les opportunités sur lesquelles il comptait se soient évanouies, mais clairement parce qu'il a obtenu, dès avant le départ de la délégation byzantine pour l'Italie, la charge prestigieuse à la cour qu'il espérait depuis longtemps. Retraçons rapidement l'évolution de sa carrière à Constantinople. Scholarios gravitait dans l'entourage impérial depuis le début des années 1430 : ainsi, dans sa *Lettre 8, Au prêtre Bessarion*, en 1431 ou 1432, il se plaignait d'occuper une fonction peu importante et peu rémunératrice à la cour¹⁶³. À l'automne 1435, Scholarios commençait à être associé aux discussions avec les ambassadeurs des pères conciliaires de Bâle, comme il le relate lui-même, sans préciser cependant la fonction qu'il occupait alors¹⁶⁴. Or des détails concernant cette réunion de novembre 1435 au monastère de l'Anastasis, à laquelle avait été convié Scholarios, sont fournis par Syropoulos¹⁶⁵ : selon son récit, les participants étaient peu ou prou les mêmes que lors d'une réunion précédente à la Née et rassemblaient donc le patriarche, les archontes patriarcaux et les métropolitains d'une part, et d'autre part les mésazons, le grand domestique et les ambassadeurs byzantins qui revenaient de Bâle¹⁶⁶ ; les seuls nouveaux venus à cette réunion de novembre 1435 étaient « Dèmétrios Ange Philommatès, Georges Scholarios le didascale (διδάσκαλος) et frère Manuel comme interprète »¹⁶⁷. Le premier des trois était le

162. *Ibid.*, p. 436¹¹⁻¹³ : ἐπεὶ τὴν μὲν ὡς ἄλλοις μᾶλλον προσήκουσαν φεύγειν ἔγνω ἄχρι τοῦ νῦν, ἡ δὲ καὶ πείσειεν ἂν μᾶλλον ἀποδημεῖν ἢ διδάξειεν ἡσυχάζειν.

163. Voir *supra* note 101.

164. Voir *supra* p. 292-293.

165. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 140-141. De façon concordante, Scholarios n'apparaît pas avant cette réunion au monastère de l'Anastasis dans les *Mémoires* de Syropoulos, en sorte qu'il ne semble pas avoir joué le moindre rôle public avant ce moment.

166. Voir *ibid.*, p. 138-141.

167. *Ibid.*, p. 140²⁵⁻²⁶ et p. 141.

secrétaire de Jean VIII¹⁶⁸, et le dernier faisait fonction d'interprète : il serait donc logique que Scholarios, lui aussi, ait été présent en tant que membre de la chancellerie impériale. Il semble en réalité que, à la fin de 1435, Scholarios occupait, peut-être à titre temporaire, une nouvelle charge au service de l'empereur qui ne lui convenait pas : à la fin de la *Lettre 5, [À Jean]*, dans laquelle il évoque précisément cette réunion, Scholarios explique en effet que Jean VIII a voulu « remédier à sa situation », mais il juge cette proposition bien tardive et sans intérêt, c'est pourquoi il l'a refusée et s'est retiré des affaires publiques¹⁶⁹. L'allusion de la *Lettre 17, À Alexis Lascaris* doit correspondre à la même situation, puisque Scholarios ne se déclare pas satisfait de « l'honneur que l'empereur a conçu pour [lui] » et qu'il avait jusque-là réussi à refuser¹⁷⁰. Sans qu'il soit possible de déterminer exactement la charge dont il est question, il est clair que l'ascension de Scholarios à la cour n'est pas encore entamée à la fin de 1435, alors même qu'il se déclare prêt à quitter Constantinople dès le printemps suivant.

La situation a probablement basculé assez vite au début de l'année 1436 : non seulement Scholarios n'est pas parti, mais dès le courant de l'année 1436, il est en mesure de signaler à Bessarion que l'empereur le convoque à Constantinople¹⁷¹ et que c'est lui, Scholarios, qui a usé de son influence auprès du basileus pour obtenir une telle promotion pour son ami¹⁷². Pour autant que ce soit vrai, son crédit auprès de Jean VIII a donc augmenté brutalement, ce qui va très certainement de pair avec une montée en grade. Un tel changement de statut est confirmé par Syropoulos pour une date à peine postérieure : à la fin de 1436 ou au début de 1437, une réunion préparatoire au concile est organisée par Jean VIII, et Scholarios y participe en tant que « secrétaire de l'empereur »¹⁷³. Dans la mesure où le précédent secrétaire personnel de l'empereur, Dèmétrios Ange Philommatès, disparaît de toutes les sources autour de 1436, il n'est pas impossible qu'il soit mort à cette période et que Scholarios l'ait alors remplacé. Au xv^e siècle, la fonc-

168. Voir *PLP*, n° 29927. Dèmétrios Ange Kleidas Philommatès était bien le secrétaire personnel de l'empereur, probablement depuis 1414. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 102-103 ; *ibid.*, p. 118¹² : τὸν ἴδιον γραμματικὸν κύριον Δημήτριον Ἀγγελὸν τὸν Κλειδά.

169. SCHOLARIOS, *Lettre 5, [À Jean]*, IV, p. 415³⁷-416⁶ : ὁ δὲ βασιλεὺς, ἡ φιλανθρωπευσάμενος νῦν μόλις, ἡ ὑπὸ τινος λογισμοῦ κινηθεὶς, θεραπείαν τινὰ ἡβουλήθη ποιήσασθαι πρὸς ἡμᾶς, ἣν καὶ ὡς ἀδρανῆ ἴσως καὶ δι' ἄλλας αἰτίας οὐ δεξάμενοι, εἰ καὶ γενναῖα ἦν, μένομεν ἐν οἷς ἡμεῖν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν πλείονι ἀργία. Καὶ γὰρ σήμερον εἴκοσιν ἡμέραι, καὶ ὦν αὐτῷ πρὸς τὰ προκειμένα συνετελοῦμεν παντάπασιν ἀπεσχόμεθα, φεύγοντες θορύβους καὶ πόνους μηδεμίαν ἡδονὴν ἡμῖν προξενούοντας.

170. SCHOLARIOS, *Lettre 17, À Alexis Lascaris*, IV, p. 436¹⁰⁻¹² : [...] οὐθ' ὑπὸ τῆς τιμῆς, ἣν ἡμῖν ὁ βασιλεὺς ἐπενόησεν καὶ ἣν εἰδόσιν οὐ λέγω [...]· ἐπεὶ τὴν μὲν ὡς ἄλλοις μᾶλλον προσήκουσαν φεύγειν ἔγνω ἄχρι τοῦ νῦν [...].

171. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 18, À un inconnu*, IV, p. 436³⁰-437². Voir *supra* note 74.

172. Voir *ibid.*, p. 437⁴⁻⁵ : μάλιστα δὲ ὁ καὶ τὴν τοῦ καλεῖν σε γνώμην πρώτος εἰσενεγκὼν καὶ μάλιστα πείσας ἐγώ. Voir aussi *supra* note 76.

173. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 600³⁴ : ὁ διδάσκαλος καὶ γραμματικὸς τότε τοῦ βασιλεὺς ὁ Σχολάριος. C'est la recension B des *Mémoires* de Syropoulos qui fournit cette indication ; l'épisode est raconté aussi dans la recension A, mais Scholarios n'y est désigné que comme « le professeur Scholarios » (διδασκάλου τοῦ Σχολαρίου) : voir *ibid.*, p. 168-169. Cette réunion n'est pas datée précisément : on sait seulement qu'elle coïncide avec la dernière ambassade byzantine auprès des pères conciliaires de Bâle, partie après le 20 novembre 1436.

tion de secrétaire impérial était très prestigieuse: le terme de «secrétaire» (γραμματικός) avait en effet remplacé celui de «protonotaire» (πρωτονοτάριος)¹⁷⁴ pour recouvrir exactement le même office, ainsi que l'a montré N. Oikonomidès¹⁷⁵. Le γραμματικός était donc le chef du secrétariat impérial et commandait à ce titre l'ensemble des notaires du palais, mais il faisait aussi fonction de conseiller personnel de l'empereur: il apparaissait comme son homme de confiance, rédigeait les actes impériaux et accompagnait le basileus si celui-ci était amené à se déplacer. D'après N. Oikonomidès, sa charge lui permettait de s'enrichir facilement, puisqu'il était rémunéré directement par les destinataires des actes impériaux qu'il transcrivait. Nul doute qu'un tel honneur ait finalement réussi à retenir Scholarios à Constantinople!

La position officielle de Scholarios vis-à-vis du projet de concile

À la veille du concile, Scholarios a donc renoncé à ses projets d'expatriation, probablement sans grand regret, lui qui avait affirmé à plusieurs reprises qu'il ne partirait pas s'il pouvait trouver satisfaction chez lui. Sa carrière en tant que fonctionnaire impérial à la cour prend son essor à partir de 1436-1437, ce qui lui permet de conserver son statut de laïc et d'intellectuel, tandis que ses nouvelles fonctions le désignent tout naturellement pour accompagner l'empereur en Italie.

Est-ce à dire que Scholarios défend désormais la politique unioniste de Jean VIII, après l'avoir jadis dénoncée¹⁷⁶? Il semble qu'il en soit ainsi en effet, comme le montrent les propos qu'il tient lors de la réunion de fin 1436-début 1437, rapportés succinctement par Syropoulos¹⁷⁷. Scholarios oppose dans son «discours de conseil» (λόγος συμβουλευτικός) deux manières de faire l'Union: ou bien le concile donne lieu à de vraies discussions théologiques avec les Latins, et les décisions de foi qui sont prises à l'issue des débats sont acceptées par tous, ce qui correspond à une véritable Union¹⁷⁸; ou bien, s'il s'agit juste de conclure «une Union par économie» (οικονομικὴν ἔνωσιν)¹⁷⁹, le voyage de la délégation byzantine en Italie ne se justifie absolument pas et l'envoi de quelques ambassadeurs auprès du pape suffit. Syropoulos ajoute que ce «conseil»¹⁸⁰ fut bien accueilli par ceux qui étaient présents, c'est-à-dire les principaux personnages de l'État et de l'Église¹⁸¹.

174. Au XIV^e siècle, le protonotaire se trouvait à la tête du secrétariat impérial: voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 185²¹⁻²⁴. Dans la hiérarchie des offices palatins, celui de protonotaire occupe le 60^{ème} rang (voir *ibid.*, p. 301¹² et p. 322⁷⁵).

175. Voir OIKONOMIDÈS, N., La chancellerie impériale de Byzance du 13^e au 15^e siècle, *Revue des études byzantines* 43, 1985, p. 167-175, ici p. 170-172.

176. Voir *supra* note 69.

177. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 170¹⁻¹⁴ et p. 171; et p. 602¹⁹⁻³² et p. 603. On considère généralement que ce discours n'a pas été conservé.

178. La recension B (*ibid.*, p. 602²⁶) place dans la bouche de Scholarios une formule très positive, absente de la recension A: «l'œuvre divine de l'Union» (τὸ θεῖον τῆς ἐνώσεως ἔργον).

179. *Ibid.*, p. 170¹²; voir aussi *ibid.*, p. 602²⁷⁻²⁸.

180. Scholarios parle en effet dans le cadre de sa fonction de conseiller de l'empereur et son «conseil» (συμβουλευτικόν, συμβουλή) appartient au registre du discours officiel.

181. Voir *ibid.*, p. 170¹⁵. Sur la liste des présents à cette réunion, voir *ibid.*, p. 168-169.

Pour quelle option Scholarios prend-il ici parti? Le texte de Syropoulos est suffisamment ambigu pour que des interprétations fort divergentes aient pu en être données¹⁸². En réalité, la présence dans le texte du couple de notions opposées que sont l'acribie et l'économie permet de se prononcer sans hésitation: rappelez que l'acribie est toujours la règle, en droit canon orthodoxe, et que l'économie n'est acceptable que comme une concession temporaire et regrettable, sachant qu'elle n'est en aucun cas admise en matière de dogme¹⁸³. Faire l'Union par économie, surtout après l'échec mémorable de l'Union de Lyon¹⁸⁴, c'est presque un non-sens, puisque ce serait accepter, pour des motifs de basse politique, de reconnaître sans aucune discussion la validité du *Filioque* des Latins¹⁸⁵. Lorsque Scholarios, dans sa seconde proposition, émet l'idée qu'il suffirait d'envoyer une simple ambassade au pape, précisément selon les modalités employées lors de l'Union de Lyon, il présente donc cette possibilité de compromis par économie de façon foncièrement péjorative. Au contraire, la première éventualité qu'il évoque, à savoir le concile, celui qui est réclamé depuis si longtemps par les Byzantins et dans le cadre duquel il serait possible d'aborder même les questions dogmatiques «avec la plus grande acribie»¹⁸⁶, le concile authentique est bien la solution que préconise Scholarios¹⁸⁷.

C'est assurément ainsi que ce discours doit être compris, dans la mesure où Scholarios intervient à un moment important de la réunion, après que le mésazon Dèmétrios Paléologue Cantacuzène a tenté de mettre au premier plan la question de l'addition du *Filioque* au symbole, en conseillant que cette question canonique soit examinée en priorité lors du futur concile¹⁸⁸. Scholarios prend le strict contrepied de Cantacuzène en recommandant au contraire à ses compatriotes d'aborder

182. Ce discours de Scholarios a fait l'objet de commentaires contradictoires de la part de divers historiens: voir les interprétations de M. Jugie dans SCHOLARIOS, I, p. LII, note 2; PAULOVA, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 196; BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 277-278; SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. IX; V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 170, note 1; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 115-121. M. Jugie, J. Gill et V. Laurent rapprochent, à juste titre selon moi, ce discours de Scholarios d'un passage de son premier discours à Florence (voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* [éd. GILL], p. 40-41), celui qui est intitulé «Pour la paix: qu'il faut faire une Union dogmatique, non une paix économique, comme certains le veulent, et ce qu'elle est»; selon ces auteurs, Scholarios défend donc ici l'option de l'Union véritable par le biais du concile œcuménique. K. Bonès et T. Zèsès pensent au contraire que Scholarios plaide ici pour une Union économique et qu'il exprime son refus que le concile ait lieu en Italie.

183. Sur l'économie, voir *supra* chapitre III.2.

184. Voir *supra* chapitre V.1.

185. Tel est le sens, selon moi, de la fin du discours de Scholarios, lorsqu'il prétend que la solution par économie «sera sans doute plus utile même à la patrie» (SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 170¹³⁻¹⁴ et p. 171): il souligne le fait que, d'un point de vue strictement politique, le concile ne présente aucune nécessité; c'est d'un point de vue religieux qu'il est indispensable.

186. *Ibid.*, p. 170⁴⁻⁵ et p. 171 (trad. LAURENT): «si l'on se préoccupe avant tout de scruter le dogme, autant que faire se pourra, avec la plus grande acribie» (εἰ μὲν προϋπετέθη τὸ ἐξετάσθηναι τὴν δόξαν κατὰ τὸ ἐγχεῶσιν ἀκριβέστατα).

187. I. D. Polemis souligne une divergence totale entre Scholarios et Isidore de Kiev sur ce point, Isidore étant de son côté partisan d'une Union économique. Notons cependant que l'argumentation de l'auteur se fonde sur des textes rédigés en 1438-1439, en particulier sur les discours attribués à Scholarios. Voir POLEMIS, *Notes on a speech of Isidore*, p. 273-278.

188. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 168²⁶⁻³⁰ et p. 169.

directement les questions dogmatiques, et non pas seulement l'invalidité de l'addition¹⁸⁹, signe qu'il estime nécessaire d'entrer avec les Latins dans de véritables discussions doctrinales. Il le rappelle du reste *a posteriori* dans *Contre le discours de Bessarion* (1441/1444) : revenant sur l'état d'esprit dans lequel il se trouvait en 1436-1437, il explique que l'addition lui paraissait regrettable, mais qu'elle ne constituait pas à ses yeux une raison suffisante pour provoquer le schisme ; la question de fond résidait dans la vérité dogmatique du *Filioque*, et le concile devait précisément avoir pour tâche de se prononcer sur ce point¹⁹⁰. Ce témoignage quant au type d'Union souhaité par Scholarios peu avant le départ des Byzantins pour l'Italie, à savoir une Union dogmatique, est essentiel pour comprendre la position ultérieure de ce dernier durant le concile lui-même¹⁹¹.

Que Scholarios ait foi dans le concile auquel œuvre Jean VIII, c'est tout à fait certain : en 1437, il fait bel et bien partie du camp des unionistes, et ses différends antérieurs avec l'empereur tendent à s'estomper, puisqu'il devient clair que le concile ne se fera pas sans le pape. Ses espoirs sont d'ailleurs partagés par nombre de ses compagnons, probablement même par la majorité de ceux qui sont impliqués dans les négociations : le concile est alors fortement idéalisé et apparaît comme pouvant offrir une véritable solution à la séparation des Églises. C'est ce qui ressort précisément d'un texte postérieur de Scholarios lui-même, le *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*¹⁹². Ce texte polémique a été composé alors que Scholarios venait de rentrer comme moine au monastère de Charsianités, c'est-à-dire en 1449/1450 ; l'auteur, devenu très antiunioniste, attaque ici les « manières sophistiquées de faire la paix »¹⁹³ et revient sur la façon dont les Byzantins ont été, selon lui, induits en erreur au point d'en arriver à signer le décret de Florence. Il évoque notamment l'atmosphère qui régnait à Constantinople et ce qui se disait à propos du concile avant que celui-ci ne soit encore réuni, insistant sur l'adhésion générale qu'il entraînait alors. Les partisans de l'Union se réclamaient d'un opuscule de Nil Kabasilas (vers 1300-1363), intitulé « Démonstration de ce que la seule cause de division qui existe encore entre l'Église des Latins et la nôtre est le refus du pape de soumettre la pomme de dis-

189. Voir *ibid.*, p. 170⁴⁻⁹ et p. 171.

190. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115³³⁻³⁸ : σκοπῶν οὖν καὶ αὐτός, εὗρισκον τὰ μὲν τῆς προσθήκης κωλύματα οὐ πᾶν δυνάμενα τὸ σχίσμα μετ' ἀνάγκης ποιεῖν, ἀλλὰ βέλτιον μὲν ἂν εἶναι προστεθῆναι μηδὲν γενομένου δὲ καὶ κρατήσαντος τοῦ τολμήματος, ἂν μόνον ἀληθῆ φαιή τὰ προστεθειμένα, δεῖν συγχωρεῖν. Τοῦτου μὲν οὖν ἔλεγον κοινῇ συνόδῳ μελήσειν, ἣν οὐκ εἰς μακρὰν ἡλπίζομεν ἔσεσθαι. Voir Annexe IV.4.b.

191. Dans certains textes postérieurs au concile, Scholarios rappelle aussi qu'il a toujours plaidé pour une Union réalisée « décentement » (εὐπρεπῶς) et fondée sur la vérité. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 110¹⁷⁻¹⁹ : οὐ γὰρ τὸ μετὰ Λατίνων ἐνωθῆναι μόνον ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς τοῦτω καὶ τὸ καλῶς καὶ δικαίως καὶ εὐπρεπῶς, τοῦτ' ἦν πόρρωθεν τὸ ζητούμενον. Voir aussi SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 23²⁴⁻²⁶ : οὐ γὰρ ἐμεμήνειν, ὥστε μὴ τὴν μετ' αὐτῶν ποθεῖν ἐνωσιν· ἐνοῦσθαι μέντοι γε εὐπρεπῶς καὶ μετὰ τῆς ἀληθείας.

192. Voir SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 22-49 et p. VIII-IX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 261-265 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 526.

193. SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 22¹⁻² : ἔλεγχος ὡς ἐν ἐφόδῳ τῶν σοφιστικῶν τρόπων τῆς εἰρήνης.

corde à l'arbitrage d'un concile œcuménique, et son désir de s'ériger en seul juge et maître de la controverse, nous reléguant au rang d'élèves suspendus à ses paroles, ce qui est contraire aux préceptes et pratiques des apôtres et des Pères »¹⁹⁴. De fait, les unionistes avaient beau jeu de montrer que « la seule cause de division » était sur le point de disparaître avec la réunion prochaine du concile en Italie, et ils pouvaient à ce sujet s'appuyer sur l'autorité de Kabasilas, peu suspect d'être un mauvais orthodoxe. Scholarios atteste qu'ils usaient effectivement de cet argument¹⁹⁵ et qu'ils accusaient même ceux qui se montraient réservés à l'égard du concile de « combattre Kabasilas lui-même »¹⁹⁶. Certes, le concile annoncé en 1437-1438 ne ressemblait pas entièrement à celui que réclamait Kabasilas au XIV^e siècle, puisqu'au lieu de se tenir à Constantinople, en présence de quelques légats du pape, il devait avoir lieu en Italie, au milieu d'un grand nombre de cardinaux romains¹⁹⁷ ; mais en dehors de certains, plus soupçonneux que les autres¹⁹⁸, la majorité de l'élite byzantine avait une pleine confiance dans le dispositif du concile œcuménique, comme l'écrit rétrospectivement Scholarios avec une certaine amertume : « mais nous tous, assurément, nous avions bu un somnifère, de telle sorte que nous fermions les yeux de l'âme à tout raisonnement sain et à tout signe venant de Dieu, et nous allions peu après tomber de notre plein gré dans les filets latins »¹⁹⁹. Ces souvenirs de Scholarios corroborent parfaitement les autres sources antérieures à 1438 : plus ou moins convaincus quant à l'idée que l'Union avec Rome soit vraiment réalisable, les Byzantins étaient en tout cas prêts à tenter l'expérience du concile.

194. Ce court traité est édité dans PG 149, col. 683-700. La traduction française de ce titre est reprise à M.-H. Congourdeau (voir CONGOURDEAU, M.-H., *L'idée d'Église dans la théologie orthodoxe*, dans *Histoire du christianisme*, 6, Paris 1990, p. 304) ; le titre grec en est : Λόγος ἀποδεικνύς μὴ ἄλλο τι τὸ τῆς διαστάσεως τῆς Λατίνων Ἐκκλησίας καὶ ἡμῶν μέχρι τοῦ παρόντος αἴτιον εἶναι, ἢ τὸ μὴ βούλεσθαι τὸν πάππαν [sic] οἰκουμένην συνόδῳ τὴν τοῦ ἀμφισβητουμένου διάγνωσιν ἐπιτρέψαι· ἀλλ' αὐτὸν μόνον διδάσκαλον ἐθέλειν τοῦ ζητουμένου καθέξεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ἐν μαθητῶν μοίρᾳ ὑπακούοντας ἔχειν. Καὶ ὅτι τὸ τοιοῦτον ἀλλότριον τῶν ἀποστολικῶν καὶ πατρικῶν καὶ νόμων καὶ πράξεων (PG 149, col. 684). Ce titre est repris depuis μὴ ἄλλο jusqu'à ἔχειν dans le *Dialogue* de Scholarios avec d'infimes variantes : voir SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 43¹⁶⁻²⁰.

195. Voir *ibid.*, p. 43²⁰⁻²³ : εἰ γοῦν τοῦτο τῆς διαστάσεως ἦν αἴτιον, λέλνται δὲ, φασίν, οἰκουμένης γεγενημένης συνόδου τῆς ἐναγχος ἐν Φλωρεντίᾳ συγκροτηθείσης, καὶ τὴν διάστασιν ἄρα δεῖ τῷ Καβάσιλα λελίσθαι λόγῳ.

196. *Ibid.*, p. 43²³⁻²⁴ : καὶ ὁ τῆς συνόδου ταύτης ἀναχωρῶν καὶ αὐτῷ Καβάσιλα πολεμῇ καὶ τῷ πρέποντι.

197. Voir *ibid.*, p. 44³⁻²⁰.

198. Voir *ibid.*, p. 44²⁰⁻²¹ : καὶ οἱ νοῦν ἔχοντες πάντες ἐβόων, ὡς ἄρα δεῖ μένειν ἡμᾶς. Voir aussi *ibid.*, p. 45²⁷⁻²⁹.

199. *Ibid.*, p. 44²⁴⁻²⁶ : ἡμεῖς δὲ οὕτω τοι μανδραγόραν ἐπεπώκειμεν πάντες, ὥστε πρὸς πάντα λογισμὸν ὑγιά καὶ πᾶν σημεῖον ἀπὸ Θεοῦ μύσαντες τοὺς ψυχικοὺς ὀφθαλμούς, ἐντὸς τῶν λατινικῶν δικτύων ἡμεῖς ἐκόντες οὐκ εἰς μακρὰν. Scholarios ne prend peut-être pas à son compte cet aveu, puisqu'il le fait prononcer par un autre protagoniste du *Dialogue*, Olbianos, alors qu'il est lui-même représenté par le personnage d'Eulogios. Mais Eulogios aussi avoue, au début du *Dialogue*, avoir jadis conseillé l'Union : Βενέδικτος· ἀλλὰ καὶ σύ ποτε ἐνοῦσθαι αὐτοῖς συνεβούλευες. Εὐλόγιος· τοῦτο γὰρ οὐκ ἄρνούμαι (*ibid.*, p. 23²³⁻²⁴).

Au terme de cette enquête sur les années de jeunesse de Scholarios, il semble possible de dégager quelques traits saillants du personnage. En premier lieu, il faut insister sur le fait que ses préoccupations, à cette époque, ne sont pas essentiellement de nature théologique : Scholarios est très certainement un partisan sincère de l'Union des Églises, mais avant tout pour un ensemble de raisons politiques et culturelles, comme d'ailleurs la plupart des unionistes de l'entourage de l'empereur à la même période. D'autre part, il se singularise par son soutien marqué aux propositions du pape, alors même que, jusqu'en 1437, la diplomatie impériale donne la préférence à un concile organisé avec les pères conciliaires de Bâle. Mais cette position est largement déterminée par des facteurs personnels, puisque Scholarios, depuis le début des années 1430 jusqu'en 1436, est à la recherche d'une situation digne de ses mérites, si possible dans l'espace byzantin, sinon en territoire latin, y compris à la Curie pontificale. Seule l'attribution d'une charge prestigieuse à la cour impériale le décide à rester à Constantinople et à se rallier à la politique voulue par Jean VIII.

Scholarios incarne donc, à la veille de son départ pour l'Italie, le parfait fonctionnaire impérial. Il existe en effet des différences perceptibles entre sa position, plutôt pragmatique, et celle de ses contemporains, moines ou métropolitains, qui semblent avoir une vision plus abstraite de ce que doit être l'Union. Si son point de vue semble relativement isolé, c'est probablement parce que son statut social, celui de lettré laïc au service de l'empereur, est devenu rare dans l'État byzantin en ce milieu du *xv^e* siècle – et la difficulté avec laquelle il l'a acquis en est une preuve supplémentaire. Unioniste convaincu dans un milieu où, par effet d'entraînement, la majorité se déclare plutôt favorable au projet de concile, Scholarios apparaît en 1437 comme un soutien solide tant de l'empereur que du pape. Mais pour lui comme pour tous ses compagnons, la confrontation avec la réalité du concile, à Ferrare, puis à Florence, ne se fera pas sans douleur.

Chapitre VI

LE CONCILE ET SES RÉPERCUSSIONS

Les années 1438-1445 sont particulièrement décisives dans la vie de Scholarios : dans ce laps de temps, il passe en effet de la position d'unioniste laïc au service de l'empereur à celle de porte-parole des opposants à l'Union. Dans l'intervalle, Scholarios s'est rendu à Florence avec l'ensemble de la délégation byzantine et a participé au concile en tant que conseiller de l'empereur. C'est donc autour de cet événement majeur qu'il faut centrer l'analyse, pour tenter de rendre compte de l'évolution qui amène Scholarios à rejeter l'Union après l'avoir conseillée.

Scholarios n'était pas voué à devenir antiunioniste, bien au contraire, puisqu'il manifestait plutôt de l'estime intellectuelle et de la sympathie pour les Latins, et qu'une certaine forme de patriotisme le conduisait à placer ses espoirs dans l'aide occidentale contre la menace ottomane. Si donc, sur les plans culturel et politique, il se montrait ouvert aux Latins avant le concile, son évolution personnelle ne peut se comprendre que de deux manières : soit en supposant chez lui la naissance d'un doute quant à ce jugement positif initial, soit en raison d'un renversement de valeurs le conduisant à mettre au premier plan des éléments qu'il avait jusque-là eu tendance à négliger. Dans cette perspective, il est nécessaire de scruter de près le comportement de Scholarios durant le concile, tout particulièrement les relations qu'il est amené à entretenir avec des Latins. D'autre part, l'opinion de ses compatriotes joue aussi fortement sur ses prises de position, si bien qu'elle doit être prise en considération, au même titre que toutes les autres formes de pression susceptibles de l'influencer.

Il reste que l'attitude de Scholarios à Florence ne peut être interprétée de manière correcte que si les œuvres qui lui sont attribuées pour les années 1438-1440 font l'objet d'un consensus scientifique incontesté. Or l'authenticité de plusieurs discours que Scholarios est censé avoir prononcés à Florence a récemment été remise en cause par T. Zèsès, alors que l'attribution des mêmes écrits à Scholarios avait auparavant été reconnue par M. Jugie et par J. Gill. Il est nécessaire de prendre position dans ce débat, même en sachant d'avance qu'il ne sera pas possible de proposer une conclusion définitive en l'absence d'un examen approfondi de la tradition manuscrite des œuvres en question. Toutes les informations permettant de dégager des éléments sûrs d'interprétation quant à ces discours seront donc analysées en détail, de manière à présenter l'image la plus juste possible de la position de Scholarios sur l'Union au moment du concile.

Outre ces œuvres dont l'authenticité reste discutée, les sources ne manquent pas sur cette période, qu'elles émanent directement d'autres textes de Scholarios

ou qu'elles proviennent de ses contemporains, Syropoulos et les *Actes grecs* du concile de Florence en particulier : elles permettront d'étudier tout d'abord le rôle de Scholarios au concile ainsi que la version qu'il en donne lui-même par la suite, puis son progressif revirement, qui aboutit à un antiunionisme revendiqué.

1. L'ATTITUDE DE SCHOLARIOS PENDANT LE CONCILE (1438-1439)

Scholarios prend part aux sessions conciliaires de Ferrare et de Florence en tant que conseiller personnel de Jean VIII. Retenu à Constantinople par la maladie à la fin de l'année 1437, il arrive un peu après l'ouverture officielle du concile, qui a eu lieu le 9 avril 1438, et en repart en juin 1439, un peu avant sa clôture, alors que le décret d'Union n'est pas encore signé. Il n'est pas un personnage de premier plan au sein de la délégation byzantine, et sa fonction relativement peu importante peut expliquer que l'empereur ait toléré son absence au début et à la fin de la rencontre. Il agit cependant publiquement vers la fin du concile, en proposant une formule de conciliation sur la procession de l'Esprit, au moment même où les discussions avec les théologiens latins sont dans l'impasse et que l'empereur cherche avec une certaine fébrilité un biais permettant de conclure l'Union. En apparence, Scholarios remplit donc loyalement sa fonction, qui consiste surtout à se faire le relais de la volonté impériale. Mais il est aussi le témoin des conflits qui émaillent le séjour des Grecs en Italie et découvre *de visu*, avec le même effarement que ses compatriotes, le fonctionnement quasi-monarchique de l'Église romaine. Il se peut donc que l'expérience même du concile ait commencé à provoquer quelques premières fissures dans ses convictions unionistes.

a. LE RÔLE MINEUR DU CONSEILLER DE L'EMPEREUR

Avant d'observer dans le détail le comportement de Scholarios durant le concile, il est nécessaire de revenir sur ses fonctions à l'époque où il part pour l'Italie. Que Scholarios ait été le secrétaire de Jean VIII dès avant le concile et qu'il ait participé à ce titre aux discussions et délibérations avec les autres Grecs présents en Italie, cela ne fait aucun doute¹ ; mais il faut établir précisément son statut pour pouvoir juger de son prestige parmi ses compagnons et du poids de ses conseils. Or il n'est pas exclu qu'il assume aussi d'autres charges en sus de celle de secrétaire impérial dès avant novembre 1437, date du départ de la délégation grecque pour Ferrare.

Le statut de Scholarios à l'époque du concile

De fait, Doukas prétend que Scholarios était déjà « juge général des Romains » au moment où il a été choisi pour participer au concile² ; de même, l'*Historia*

1. Voir *supra* chapitre V.2.

2. DOUKAS, *Histoire*, p. 267²¹⁻²² : Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ καθολικὸς κριτὴς.

patriarchica lui attribue ce titre de « juge » à l'époque où il se rend en Italie³. Comme l'a montré en détail P. Lemerle, les juges généraux existaient à Byzance depuis la réforme judiciaire d'Andronic III en 1329⁴ : ils formaient un collège de quatre juges préposés au tribunal impérial (βασιλικὸν σέκρετον), composé de deux ecclésiastiques et de deux laïcs ; chacun d'entre eux disposait des pleins pouvoirs pour juger toutes les affaires civiles qui étaient portées devant eux⁵. En ce qui concerne Scholarios, il est sûr qu'il a siégé en tant que juge général au tribunal impérial de Constantinople⁶. Mais cette certitude vaut seulement pour la période postérieure au concile, puisque la première allusion de Scholarios à ses fonctions judiciaires se trouve dans la *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, qui date de la deuxième moitié de l'année 1440⁷.

Aucune des deux sources qui présentent Scholarios comme juge général dès avant le concile n'est d'une grande fiabilité pour cette période. L'*Historia patriarchica*, rédigée au XVI^e siècle, ne reprend que des informations de seconde main⁸, et Doukas semble fort mal renseigné à propos du concile : il est le seul chroniqueur à citer, à tort, Jean Argyropoulos comme l'un des membres de la délégation grecque au concile, aux côtés de Scholarios justement⁹. Mais l'hypothèse ne doit pas être négligée pour autant, car il existe encore une autre attestation de ce que Scholarios aurait exercé précocement la charge de juge général : il s'agit de la souscription que porte l'une de ses traductions de Thomas d'Aquin, présentée comme « le commentaire de Thomas au *Traité sur l'âme* d'Aristote, traduit par Georges Scholarios, le très savant et très érudit juge général des Romains »¹⁰. Ce titre n'est pas autographe, mais d'après L. Petit, le manuscrit date du XV^e siècle, et

3. *Historia patriarchica*, p. 80³⁻⁸ : Γεώργιον τὸν Σχολάριον, ὁ ὁποῖος ἦτον κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως εἰς τὰς ἡμέρας τῶν βασιλέων τῶν Ῥωμαίων, καὶ ὅταν ὑπῆγεν ὁ βασιλεὺς Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος εἰς τὴν Φραγκίαν [...], ἐπῆρε καὶ αὐτὸν ὡς σοφώτατον.

4. Sur cette institution, voir LEMERLE, P., Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III, dans *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, p. 292-316 ; LEMERLE, P., Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9, 1949, p. 369-384 ; LEMERLE, P., Documents et problèmes nouveaux concernant les juges généraux, *Δελτίον τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας* 4, 1964/1965, p. 29-44 ; SCHILBACH, E., Die Hypotyposis der καθολικῶν κριτῶν Ῥωμαίων vom Juni 1398 (?), *Byzantinische Zeitschrift* 61, 1968, p. 44-70.

5. Pour les affaires religieuses ou impliquant des clercs, le tribunal patriarcal fonctionnait en parallèle avec le tribunal impérial : voir LEMERLE, P., Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. II, Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal, *Analecta bollandiana* 68, 1950, p. 318-333.

6. Entre autres attestations, voir la description qu'il donne de ses activités judiciaires en présence de l'empereur Jean VIII : voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 289¹⁴⁻³² et Annexe IV.4.d.

7. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 447¹²⁻¹⁴ : οὐδὲ γὰρ φιλοσοφίας μόνον καὶ δογματῶν διδάσκαλον, ἀλλὰ καὶ σύμβουλον καὶ δικαστὴν καὶ πρεσβευτὴν ὑπὲρ τῶν μεγίστων [...] παρέχειν ἑμαυτὸν αὐτοῖς δύναμαι.

8. Voir *supra* Présentation des sources.

9. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 267²¹⁻²² : ἀπὸ δὲ τῆς συγκλήτου ὁ Γεμιστὸς ἐκ Λακεδαιμονίας, Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ καθολικὸς κριτὴς καὶ ὁ Ἀργυρόπουλος. En réalité les trois conseillers laïcs de l'empereur au concile sont Gémistos Pléthon, Georges Scholarios et Georges Amiroutzès.

10. SCHOLARIOS, *Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du De anima d'Aristote*, VI, p. 327 : la souscription du manuscrit B, le *Vaticanus Palatinus* gr. 235, est la sui-

son copiste pourrait être l'un des élèves de Scholarios, ce qui permettrait d'authentifier autant que possible cette souscription¹¹. Cette traduction n'est pas datée : G. Podskalsky et à sa suite H. C. Barbour la situent autour de 1435, mais il est difficile d'être aussi précis ; on peut en revanche soutenir que cette œuvre a été composée durant les années 1430, puisqu'elle est évoquée dans la correspondance de Scholarios avec son élève Jean¹².

C'est finalement une notation de Scholarios lui-même, dans sa *Lettre 34*, À l'empereur Constantin (fin 1449), qui permet de confirmer toutes ces présomptions¹³. Alors qu'il annonce à l'empereur sa prise d'habit, Scholarios récapitule en une phrase toute sa carrière laïque : « pendant l'essentiel de notre vie, nous avons bien servi la patrie en enseignant, en composant des traités, en jugeant, en conseillant, en naviguant, en défendant les dogmes véritables, à la fois en privé et en public »¹⁴. Toutes les fonctions exercées par Scholarios sont mentionnées ici, mais l'intérêt supplémentaire de cette énumération réside dans son caractère apparemment chronologique. Scholarios a en effet commencé, dans sa jeunesse, par « enseigner » et par « composer des traités » philosophiques. Mais un terme surtout attire l'attention dans cette suite de participes, celui qui précise que Scholarios a « navigué » (πλεύσαντες) dans le cadre de sa charge : on ne lui connaît aucun voyage maritime susceptible d'être signalé hormis celui qui l'a mené en Italie pour le concile. Cette « navigation » devrait donc être placée en 1438, ce qui permet de dater d'une époque antérieure les activités mentionnées dans la phrase par les participes précédents : or il est vrai qu'il a commencé à « conseiller » un peu avant 1438, lorsqu'il est devenu le secrétaire de Jean VIII, en 1436 ; selon cette logique, il faudrait donc en conclure qu'il a reçu son office de juge encore quelque temps auparavant¹⁵.

S'il est donc presque sûr que Scholarios a exercé dès avant le concile des fonctions judiciaires, il est en revanche plus difficile de soutenir qu'il était déjà, à la fin des années 1430, « didascale de la théologie sacrée au palais », c'est-à-dire chargé de la prédication hebdomadaire du vendredi devant l'empereur¹⁶. Notons

vante : Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξηγήσεις τοῦ Θωμᾶ ἐρμηνευθεῖσα παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ καθολικοῦ κριτοῦ τῶν Ῥωμαίων κυροῦ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου. Voir la description du manuscrit : *ibid.*, p. XII.

11. Sur le caractère non autographe de ce manuscrit, voir en dernier lieu BRAMBILLASCA, *Sulla traduzione greca*, p. 248. L'opinion de L. Petit est transmise par M. Jugie dans son introduction (voir SCHOLARIOS, VI, p. XI-XII). Notons qu'aujourd'hui encore, le copiste du *Vaticanus Palatinus* gr. 235 n'est pas identifié, comme en témoigne le fait que ce manuscrit n'est pas recensé dans le RGK, III.

12. Pour la datation probable de cette traduction, voir *supra* chapitre V.2, note 95.

13. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34*, À l'empereur Constantin, IV, p. 463-473.

14. *Ibid.*, p. 472¹⁰⁻¹² : τὸ πλεῖστον τῆς ζωῆς ὑπηρετήσαμεθα καλῶς τῇ πατρίδι, διδάξαντες, συγγραψάμενοι, δικάσαντες, συμβουλευσάντες, πλεύσαντες, δογματῶν προστάντες, καὶ ἰδία καὶ δημοσία, τῶν ἀληθῶν.

15. Serait-ce là la charge offerte par l'empereur en 1435-1436 qui ne le satisfaisait pas ? Voir *supra* chapitre V.2, p. 309. C'est très improbable, car la fonction de juge général était prestigieuse.

16. Il existe deux notes autographes, datant au plus tôt de 1445, qui attestent que Scholarios a bien exercé cette charge par la suite. Dans une note placée *a posteriori* en tête de son *Commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin* De ente et essentia, Scholarios énumère tous ses titres à la date où il a composé cette œuvre, soit après 1445 : οὗτος ἐστὶν ὁ διὰ τοῦ

tout d'abord que, d'après la même phrase de la *Lettre 34*, À l'empereur Constantin, Scholarios n'a commencé à s'occuper de théologie qu'après avoir « navigué », ce qui reporte cette activité à une période postérieure au concile. Cependant M. Cacouros et M. Jugie, à partir d'analyses différentes, estiment que Scholarios exerçait officiellement l'activité de prédicateur dès les années 1430, et il est donc nécessaire d'examiner leurs arguments.

Selon M. Cacouros, à la mort de Jean Chortasménos en 1431, Scholarios lui aurait succédé en tant que « katholikos didaskalos » au patriarcat : dès lors, il aurait commencé à prêcher régulièrement devant l'empereur¹⁷. Sans aborder l'interprétation même de la notion de « katholikos didaskalos » selon la théorie de M. Cacouros¹⁸, il est nécessaire de bien préciser le vocabulaire. Dans le monde byzantin en effet, le terme διδάσκαλος peut aussi bien revêtir le sens technique de « didascale de la Grande Église » que celui, beaucoup plus général, de « professeur ». Il faut en effet distinguer le titre de didascale au sein de la hiérarchie patriarcale, soit didascale de l'Évangile, didascale du Psautier ou didascale de l'Apôtre, de l'usage courant du terme διδάσκαλος pour désigner un enseignant¹⁹. S. Mergiali-Falangas cite plusieurs personnages de la première moitié du xv^e siècle qui ont exercé la fonction de maître dans le cadre d'écoles privées (διδασκαλεῖα), liées ou non au patriarcat : sont ainsi appelés διδάσκαλοι Georges Eugénikos, dignitaire patriarcal et fondateur d'une école renommée à Constantinople²⁰, puis son fils Marc, qui prend plus tard sa succession, mais aussi

μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Γεννάδιος, τότε δὲ πρωτασηκρήτης ἦν καὶ καθολικὸς κριτὴς Ῥωμαίων, καὶ τῆς ἱερᾶς θεολογίας διδάσκαλος ἐν τῷ παλλατίῳ χειροτονημένος, καὶ τῆς τῶν ὀρθοδόξων συνάξεως ἐξάρχων (SCHOLARIOS, *Traduction et commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin* De ente et essentia, VI, p. 178 [1]). Dans le préambule du *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* (1445), Scholarios se présente ainsi : ἦν δὲ τότε ὁ συγγραψάμενος καθολικὸς σεκρετάριος τοῦ βασιλέως Ἰωάννου καὶ καθολικὸς κριτὴς τῶν Ῥωμαίων καὶ διδάσκων ἐν τῷ τρικλίνῳ τοῦ βασιλέως κατὰ παρασκευὴν ἐκάστην, παρούσης τῆς συγκλήτου καὶ πάσης τῆς πόλεως, τὸν λόγον τὸν τοῦ Θεοῦ (SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 26⁸).

17. Voir CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 118-122 ; CACOUROS, M., La philosophie et les sciences du Trivium et du Quadrivium à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation : les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome (Pétra), dans *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, éd. M. CACOUROS et M.-H. CONGOURDEAU, Louvain 2006, p. 1-51, ici p. 44.

18. Selon cet auteur, il existe un titre de « katholikos didaskalos » qui ne figure pas dans les listes d'offices patriarcaux, mais qui correspond à une charge d'enseignement relevant du patriarcat : voir notamment CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 116-122 ; voir aussi CACOUROS, M., Jean Chortasménos *katholikos didaskalos*. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance, dans *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, éd. U. CRISCUOLO et R. MAISANO, Naples 1997, p. 83-107 ; CACOUROS, M., La philosophie et les sciences du Trivium et du Quadrivium..., p. 1-51. À propos de ce dernier article, voir mon compte rendu dans la *Revue des études byzantines* 64-65, 2006-2007, p. 376-378.

19. Voir DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 66-79 ; MERGIALI-FALANGAS, S., « Didascale » de l'Église : un titre et deux réalités, *Revue des études byzantines* 52, 1994, p. 175-185.

20. Sur Georges Eugénikos, voir *PLP*, n° 6188. Georges Eugénikos a exercé différentes charges au patriarcat, en dernier lieu celle de sakellios, mais jamais celle de didascale : c'est donc bien en tant que professeur qu'il est qualifié de διδάσκαλος.

Théodore Agallianos, qui enseigne alors même qu'il est suspendu de son office de hiéromnémon dans les années 1440²¹.

En ce qui concerne Scholarios, pour toute la décennie 1430, le terme διδάσκαλος n'est employé à son sujet que par Syropoulos²², et très certainement dans son sens le plus banal, celui de « professeur ». De fait, on sait que Scholarios avait commencé dès cette période à s'entourer de quelques élèves : il raconte lui-même comment il avait été amené à fonder sa propre école de rhétorique et de philosophie, disciplines qui relèvent de la science profane, probablement sans aucun soutien de la part des institutions ecclésiastiques²³. Cette activité d'enseignement privé justifie à elle seule que Scholarios puisse être désigné par Syropoulos comme « didascale », au même titre notamment que Pléthon, nommé lui aussi « didascale » par le même auteur²⁴, alors qu'il est certain qu'il n'occupait aucune fonction au sein de l'Église. Ainsi rien ne permet d'avancer que Scholarios ait assumé durant les années 1430 une quelconque charge de prédicateur au patriarcat.

L'idée selon laquelle Scholarios aurait été, dès avant son départ pour l'Italie, chargé de prêcher devant la cour, prend d'autre part appui sur l'existence d'un long *Sermon pour la fête de l'Annonciation* dont il est l'auteur, et qui est daté par M. Jugie de 1437²⁵. Cette datation est proposée par cet éditeur à cause des références à l'actualité que contient le texte dans sa partie finale : il est en effet clairement question de l'Union dans la formule suivante de Scholarios : « que l'Église du Christ trouve à nouveau la paix, et elle qui a été divisée mal à propos, qu'elle soit bien réunie »²⁶. M. Jugie était donc persuadé que ce sermon, qui appelle au retour à l'unité de l'Église, avait été prononcé peu avant le départ des Grecs pour l'Italie, dans le cadre de la préparation du concile, peut-être même précisément le 25 mars 1437²⁷. Cette conclusion n'est pourtant pas certaine, car rien de précis dans le texte

21. Voir MERGIALI-FALANGAS, S., « Didascale » de l'Église..., p. 180-182.

22. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 140²⁵, 168²⁰, 170¹, 316¹⁴ et 460²⁵ (recension A); p. 604¹ (recension B).

23. Voir *supra* chapitre V.2, note 93.

24. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 284²⁶, 316¹³⁻¹⁴, 366²⁵, 460²⁵. Par deux fois, Scholarios est placé sur le même plan que Pléthon : μεθ' ὧν καὶ τὸν διδάσκαλον τὸν Γεμιστόν, <τὸν> διδάσκαλον τὸν Σχολάριον, καὶ τὸν Ἀμνηροῦτζιν (*ibid.*, p. 316¹³⁻¹⁴); οἱ σοφώτατοι διδάσκαλοι ὃ τε Γεμιστὸς καὶ ὁ Σχολάριος (*ibid.*, p. 460²⁵). Or Syropoulos est très clair sur le sens qu'il donne à διδάσκαλος dans le cas de Pléthon, puisqu'il évoque précisément son activité d'enseignement auprès de ses anciens élèves : « [l'empereur] désigna l'évêque d'Éphèse, celui de Nicée, le savant Gémistos, qui naguère avait été leur professeur » (ὥρισεν οὖν τὸν Ἐφέσου, τὸν Νικαίας, τὸν σοφὸν Γεμιστόν, ὃς ποτε καὶ διδάσκαλος αὐτοῖς ἐχηρημάτισε) (*ibid.*, p. 284²⁵⁻²⁶ et 285, trad. LAURENT).

25. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 1-61 et p. XLII-XLIII. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 323-325. De son côté, T. Zèsès date ce sermon du tout début des années 1430, car il est signé du nom Kourtèsès (voir *supra* chapitre V.2, note 34); d'autre part, T. Zèsès se fonde sur une allusion tardive de Scholarios à un écrit sur l'Annonciation qu'il aurait composé dans sa jeunesse (voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Assomption*, I, p. 197²³⁻²⁷).

26. SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 60³¹⁻³² : εἰρήνην πάλιν ἢ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία λαβέτω, καὶ διαιρεθείσα κακῶς, καλῶς συναχθῆτω. Rappelons que « paix » (εἰρήνη) et « union » (ἔνωσις) sont pratiquement des synonymes dans le contexte de l'Union des Églises : voir *supra* chapitre V.1.

27. Voir SCHOLARIOS, I, p. XLIII; GRUMEL, *Chronologie*, p. 312 : l'Annonciation est fêtée le 25 mars à Byzance.

ne permet d'affirmer que l'Union est encore à venir : d'après les termes par lesquels elle est évoquée, il se peut très bien qu'elle soit déjà en discussion ou même qu'elle ait été signée et que Scholarios exhorte ses compatriotes à l'accepter.

Scholarios développe dans ce sermon deux thèmes qui se rejoignent : il rappelle d'une part le sens profond de l'Annonciation et se livre à ce propos à une longue réflexion théologique sur l'incarnation et sur l'économie du salut, dont l'annonce à Marie constitue la première étape ; d'autre part, à la fin de l'homélie, il invite ses compatriotes à œuvrer en faveur de la réconciliation de tous les chrétiens, conçue comme une économie bénéfique, susceptible d'apporter le salut aux Byzantins menacés par les infidèles²⁸. Le thème de l'économie constitue donc le lien entre le contenu doctrinal du sermon et sa péroration d'une teneur plus politique, fondée sur l'idée que la réunion des Églises constitue un accommodement profitable. Or Scholarios n'évoque nulle part l'Union en terme d'économie avant la toute fin des discussions de Florence, sinon pour désavouer cette option : jusqu'en 1439, il se déclare partisan d'une Union dogmatique grâce à laquelle le différend théologique serait résolu et il tend à discréditer la solution insatisfaisante que représente une Union économique²⁹.

Il n'est donc pas du tout sûr que Scholarios ait prononcé ce sermon avant 1439 ; or, comme c'est la seule homélie que M. Jugie datait des années 1430, il ne reste aucun élément permettant d'affirmer qu'il exerçait la fonction de prédicateur avant son départ pour l'Italie. Il se peut en revanche que cette charge lui ait été attribuée assez vite après la fin du concile : dans sa *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, qui date de la seconde moitié de l'année 1440, Scholarios fait non seulement état de son statut de juge, mais aussi de « didascale des dogmes » (δογμάτων διδάσκαλον)³⁰. Cette fonction, qui ne lui est pas connue pour la période antérieure, correspond peut-être déjà à celle qu'il décrit avec fierté lorsqu'il se présente comme responsable de la prédication hebdomadaire au palais impérial. Il est d'autant plus probable qu'une telle promotion lui ait été accordée dès 1440, que Scholarios a très certainement été récompensé pour son attitude loyale pendant le concile : Marc d'Éphèse lui-même fait allusion au fait que Scholarios a été « persuadé par des promesses de dons et d'honneurs » de rester fidèle au décret d'Union³¹. En l'absence de toute source plus précise, il faut donc en rester au fait que Scholarios était professeur de philosophie, secrétaire impérial et juge des Romains à la veille de son départ en Italie, tandis que son accession à la charge de prédicateur à la cour impériale ne date sans doute que du tout début des années 1440.

Les interventions publiques de Scholarios durant le concile : Ferrare

Scholarios participe au concile en tant que conseiller de Jean VIII pendant les deux années que dure leur séjour en Italie. Les sources très précises qui relatent le

28. Voir SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de l'Annonciation*, I, p. 59-61 ; voir en particulier *ibid.*, p. 60³⁷-61¹ : τὸ τῆς οἰκονομίας ἐπιδοῦν καλόν.

29. Voir *supra* chapitre V.2, p. 310-312.

30. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 447¹²⁻¹⁴ : οὐδὲ γὰρ φιλοσοφίας μόνον καὶ δογμάτων διδάσκαλον, ἀλλὰ καὶ σύμβουλον καὶ δικαστὴν καὶ πρεσβευτὴν ὑπὲρ τῶν μεγίστων [...] παρέχειν ἑμαυτὸν αὐτοῖς δύναμαι.

31. MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Scholarios*, p. 153¹¹⁻¹² : δωρεῶν καὶ τιμῶν ἐπαγγελίας ἀναπεισθεῖς, οὕτω ῥαδίως αὐθις προέδωκας τὴν ἀλήθειαν.

déroulement du concile permettent de connaître en détail ses faits et gestes lors des discussions sur l'Union : par la confrontation des témoignages respectifs des *Actes grecs*, de Syropoulos et des écrits autobiographiques de Scholarios, il est possible d'identifier ses principales interventions, d'abord à Ferrare, puis à Florence.

Comme le raconte Syropoulos, l'ensemble de la délégation grecque s'est embarquée à Constantinople le 24 novembre 1437³² pour arriver en vue de Venise au début de février 1438 : Jean VIII fait son entrée officielle dans la ville le 9 février 1438³³. L'empereur quitte ensuite Venise pour Ferrare en remontant le Pô à partir du 28 février 1438, et le patriarche fait de même dès le 4 mars 1438³⁴, de sorte qu'ils arrivent à destination respectivement les 4 et 7 mars 1438. Il est sûr que Scholarios ne se trouvait pas parmi eux : selon ses propres dires, il a gagné Ferrare bien après ses compagnons, parce qu'il avait été retenu à Constantinople par la maladie. Il donne en effet quelques informations sur son arrivée décalée dans sa *Lettre 22, À Marc Lipomanus*, écrite depuis Florence en 1439³⁵. Il raconte tout d'abord qu'il avait promis à l'empereur de le rejoindre en Italie ultérieurement, puisque, « à cause d'une maladie », il ne lui était pas possible de partir en même temps que les autres³⁶. Il ne faut pas chercher d'autre motif au fait que Scholarios ait retardé son départ, et certainement pas du côté des espérances qu'il aurait alors placées dans le despote Constantin, demeuré à Constantinople en tant que régent de l'Empire : cette hypothèse est due à une mauvaise datation de la *Lettre 17, À Alexis Lascaris*, laquelle a bien trait aux perspectives offertes par le despote de Morée à Scholarios, mais dont on a vu qu'il faut la placer à la fin de 1435 et non en 1437³⁷. Scholarios explique ensuite à Marc Lipomanus qu'il espérait pouvoir séjourner à Venise et le rencontrer en personne, mais que ce lui fut impossible, puisqu'il dut se rendre de façon urgente auprès de l'empereur³⁸. Il ajoute que, dès son arrivée à Venise, il s'est enquis d'un bateau pour remonter le fleuve et rejoindre Jean VIII à Ferrare³⁹. Ces détails permettent d'affirmer que Scholarios est arrivé à Venise après que les Grecs en étaient déjà repartis, c'est-à-

32. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 196-197.

33. Voir *ibid.*, p. 216-217.

34. Voir *ibid.*, p. 226-229.

35. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 22, À Marc Lipomanus*, IV, p. 441-443.

36. *Ibid.*, p. 442³¹⁻³³ : ἐπεὶ δ' ἔδει με πρὸς Ἰταλίαν ἐλθόντα τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων πληρῶσαι τὰς ὑποσχέσεις, ἃς διὰ νόσον ὑπολειφθεὶς ὑπὲρ τοῦ μετὰ ταῦτα πλεύσειν πεποιήμεαι.

37. Voir *supra* chapitre V.2, p. 306-308. Les analyses proposées par A. Diamantopoulos (DIAMANTOPOULOS, *Γεννάδιος ὁ Σχολάριος*, p. 294), K. Bonès (BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 278), C. J. G. Turner (TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 85 ; TURNER, *Career*, p. 433) et T. Zèsès (ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 122-124) sur les raisons autres que la maladie qui auraient poussé Scholarios à retarder son voyage ne doivent donc plus être retenues ; de même, il n'y a pas lieu de voir dans cet épisode une première étape dans la dégradation des rapports de Scholarios avec le despote Constantin, sous prétexte que ce dernier ne lui aurait pas accordé en 1437 l'office qu'il espérait.

38. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 22, À Marc Lipomanus*, IV, p. 442³⁴⁻³⁷ : ἀλλὰ με τύχη τις ἐπὶ τὸν βασιλέα τρέχειν ἀμετατρέπτως ἐπέβασα, οὐδὲ ταῖς χρυσαῖς Βενεταῖς ἐνδιατρῆσαι παρῆκε καὶ τῶν αὐτόθι χαρίτων γεύσασθαι γούν.

39. Voir *ibid.*, p. 442³⁷-443¹ : ἀλλ' ἅμα τε ἀπεβαίνομεν καὶ τοὺς ἀνάξοντας ἐζητοῦμεν ἐπὶ τὸν βασιλέα διὰ τοῦ ποταμοῦ.

dire pas avant mars 1438 ; mais son retard a aussi pu être plus considérable, puisque sa présence n'est attestée à Ferrare par Syropoulos qu'à partir de septembre 1438⁴⁰. Cette dernière option est du reste la plus probable, dans la mesure où les travaux du concile n'ont pas commencé avant l'automne 1438, si bien que la présence de Scholarios pouvait difficilement être requise de manière pressante avant cette période.

Scholarios se manifeste très peu en public pendant toute la durée du séjour des Grecs en Italie, car il n'est pas membre de la délégation officielle, composée exclusivement d'ecclésiastiques et de moines. Comme le souligne J. Gill, il ne figure donc pas parmi les orateurs désignés par l'empereur pour parler au nom des orthodoxes lors des sessions conciliaires et ne semble même pas avoir été nommé pour faire partie des comités restreints qui ont été constitués à plusieurs reprises en marge des discussions officielles⁴¹ ; du reste, l'empereur avait interdit explicitement aux archontes laïcs de participer aux discussions conciliaires⁴². C'est certainement la raison pour laquelle aucune source latine ne mentionne le nom de Scholarios⁴³, ce que ne font pas non plus les *Actes slaves* du concile⁴⁴. Seuls Syropoulos et les *Actes grecs* évoquent sa présence, mais les rares informations données par ces deux textes ne se recoupent pas. Encore une fois, c'est dans les œuvres de Scholarios lui-même qu'il faut rechercher les éléments concordants qui permettent d'établir autant que possible son rôle réel durant cette période. Compte tenu de ces difficultés liées à la documentation, les différentes interventions de Scholarios – six au total – seront présentées ici selon l'ordre chronologique dans lequel elles sont censées avoir eu lieu, en indiquant systématiquement la source qui fournit l'information et l'écho éventuel que celle-ci trouve dans les notations autobiographiques de Scholarios.

L'activité de Scholarios à Ferrare commence par la conférence privée qui se tient dans le courant de septembre 1438⁴⁵ chez l'empereur, afin que les délégués grecs décident du sujet qu'ils souhaitent voir aborder en priorité lors des premières sessions conciliaires, dont la tenue est enfin imminente : sont présents six métropolitains, le grand chartophylax Michel Balsamon et le grand ecclésiarque Sylvestre Syropoulos, trois higoumènes et les trois conseillers laïcs de l'empereur, Pléthon, Amiroutzès et Scholarios⁴⁶. Un premier groupe défend l'idée qu'il est nécessaire de commencer par contester l'addition que les Latins ont faite au

40. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 316-317. La conférence à laquelle participe alors Scholarios n'est pas précisément datée : elle a lieu en septembre ou au tout début d'octobre 1438, mais nettement avant la première session, qui date du 8 octobre.

41. Voir GILL, *Personalities*, p. 82.

42. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 320²⁶⁻²⁹ et p. 321. L'empereur prend cette décision alors que, peu de temps auparavant, Gémistos Pléthon avait été désigné comme l'un des orateurs officiels des Grecs : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 318-319.

43. Il n'est cité ni dans les *Actes latins*, ni dans les journaux tenus par certains des participants au concile : voir HOFMANN, G. (éd.), *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*, Rome 1951.

44. Voir *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et documenta*, éd. J. KRAJCAR, Rome 1976. Aucun des autres conseillers de l'empereur n'est cité nominalement dans cette source.

45. Voir *supra* note 40.

46. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 316-317.

Credo, tandis que d'autres préfèrent discuter d'abord du dogme, de manière à garder pour plus tard l'argument de l'illégalité de l'addition⁴⁷. Scholarios, de même que Bessarion, Amiroutzès et Syropoulos, appartient à ce second groupe, mais la majorité, acquise à la position opposée, l'emporte finalement avec l'appui de l'empereur. Ce débat est bien attesté par Bessarion, qui l'évoque au début de son *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, sans toutefois mentionner la présence des autres participants ; conformément au récit de Syropoulos, Bessarion affirme qu'il était de son côté partisan de commencer par le dogme, mais qu'il n'a pas été suivi⁴⁸. Cette position étant déjà aussi celle de Scholarios en 1436-1437, dans son « discours de conseil » (λόγος συμβουλευτικός) en faveur d'une Union fondée sur un accord doctrinal avec les Latins, il est tout à fait probable que cet épisode relaté par Syropoulos soit authentique⁴⁹.

Scholarios n'intervient ensuite que lors de la sixième session conciliaire – la septième selon la numération de Syropoulos – le 1^{er} novembre 1438⁵⁰. Cette session était entièrement consacrée à la lecture faite par Bessarion d'une réfutation des arguments latins concernant le problème de l'addition : les Grecs répondaient là au discours prononcé pendant la session précédente par l'archevêque latin de Rhodes, André Chrysobergès⁵¹, qui tendait à montrer que le schisme ne provenait pas de l'addition effectuée par Rome. Syropoulos expose ainsi les faits : « l'évêque de Nicée tint la conférence, réfutant avec vigueur et logique ce qu'avait dit André. Tout cet exposé avait été pensé et mis en forme par le professeur Scholarios »⁵². Scholarios aurait donc été le véritable auteur de ce discours de Bessarion, ce que dément absolument ce dernier dans son *Traité sur la proces-*

47. Notons qu'il s'agit exactement de la même alternative que lors de la réunion préparatoire au concile à la fin de 1436 ou au début de 1437, à Constantinople : à cette occasion, selon Syropoulos, Scholarios avait prononcé un discours en faveur de l'examen approfondi du dogme, alors que le mésazon Cantacuzène venait de proposer au contraire que les Grecs se concentrent plutôt sur la question de l'addition. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 168-171 et *supra* chapitre V.2, p. 311-312.

48. Voir BESSARION, *De Spiritus sancti processione*, p. 18¹⁵⁻¹⁹ : ἐξητεῖτο [sic] δὲ περὶ ποτέρου τούτων πρότερον εἶναι διαλεκτέον. Καὶ ἐκράτησε τὸ περὶ τοῦ μὴ δεῖν ὁλως προσθεῖναι, καίτοι γ' ἐμοῦ μὴ βουλομένου, ἀλλὰ φανερώς ἀντιλέγοντος.

49. Voir ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 125 : l'auteur considère comme véridique le témoignage de Syropoulos et estime que la division en deux camps dont il fait état ne procède en rien d'une opposition entre deux courants dont l'un serait plus latinophile que l'autre.

50. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 336-337. Voir aussi *Actes grecs*, p. 138-153 ; *Actes latins*, p. 46-50. Pour le comptage différent des sessions conciliaires par les *Actes grecs* et par Syropoulos, voir GILL, J., The 'Acta' and the Memoirs of Syropoulos as history, dans GILL, *Personalities*, p. 144-177, ici p. 148-163. Pour le contenu théologique de ces discussions, outre l'ouvrage de J. Gill (GILL, *Concile*), voir HOFMANN, G., Die Konzilsarbeit in Ferrara, *Orientalia christiana periodica* 3, 1937, p. 110-140 et 402-455 ; CHITARIN, L., La questione del Filioque al Concilio di Ferrara-Firenze 1438-1439, *Studi sull'Oriente cristiano* 3/2, 1999, p. 53-99, ici p. 53-74 ; CHITARIN, L., *Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39)*, Bologne 2002.

51. Sur ce personnage, voir PLP, n° 31106 ; DELACROIX-BESNIER, *Dominicains*, p. 287-315. Ce dominicain était un Grec de Constantinople converti à la foi latine, tout comme ses frères Théodore et Maxime. Nommé archevêque latin de Rhodes par Eugène IV en 1432, il joue un rôle de premier plan durant le concile, parce qu'il connaît aussi bien les Pères grecs que les Pères latins.

52. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 336¹⁹⁻²¹ et p. 337 (trad. LAURENT).

*sion du Saint-Esprit*⁵³, mais que confirme Scholarios lui-même dans son *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*⁵⁴. De façon concordante, Syropoulos et Scholarios expliquent comment Bessarion serait entré en possession de ce matériau préparé par son ami : Scholarios aurait remis à l'empereur, apparemment de lui-même, des « réponses » aux arguments de l'évêque latin de Rhodes, et Jean VIII les aurait alors transmises à Bessarion, peut-être même en lui ordonnant de les lire publiquement⁵⁵ – Bessarion était en effet l'un des orateurs officiels de l'Église orthodoxe au concile. En réalité, selon V. Laurent⁵⁶, il faudrait plutôt considérer que ce discours a dû être rédigé en collaboration par Scholarios et Bessarion : c'est en effet le plus probable, puisqu'ils étaient encore très proches l'un de l'autre à cette période et que Scholarios indique lui-même qu'il se tenait dans l'entourage de Bessarion au tout début du concile⁵⁷. Notons que ce texte sur la question de l'addition du *Filioque* au *Credo*, tel qu'il est contenu, au moins en partie, dans les *Actes grecs*⁵⁸, procède d'une stricte orthodoxie et ne compromet en rien Scholarios, même rétrospectivement, ce qui explique qu'il puisse ensuite se targuer d'en être l'auteur⁵⁹.

Au contraire, la troisième circonstance dans laquelle Scholarios apparaît fugitivement n'est mentionnée que dans Syropoulos, plus exactement dans la recension B de Syropoulos⁶⁰, sans doute à cause de son caractère quelque peu gênant. Le concile en est alors à sa dixième session – onzième selon Syropoulos – le 18 novembre 1438 : les débats, qui concernent toujours la question de l'addition, opposent Marc d'Éphèse au cardinal Julien Cesarini⁶¹. Syropoulos raconte

53. Voir BESSARION, *De Spiritus sancti processione*, p. 23⁵⁻¹⁰ : οὐπω γὰρ ἡμῖν ἄξιόν τι λόγου καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ πρῶμα παρὰ τῶν Λατίνων ἀπήντηκεν, ἔξω τοῦ προκειμένου ἐκείνων τε λεγόντων, ἡμῶν τε πρὸς ταῦτα ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἀνθισταμένων· ὅτε – καὶ θαρρῶ λέγειν – τοὺς ἰσχυροτέρους τῶν παρὰ Γραικῶν εἰρημένων λόγων αὐτὸς ἦν ὁ καὶ εὐρὺν καὶ εἰπών.

54. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 258¹⁵⁻¹⁶ : προστίθημι δὲ ἑμαυτὸν τῷ λόγῳ, ὅτι τῶν τοῦ Νικαίας λόγων ὁ πατὴρ ἦν ἐγώ.

55. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 336²¹⁻²² et p. 337 (trad. LAURENT) : « tout cet exposé avait été pensé et mis en forme par le professeur Scholarios qui l'avait donné à l'empereur. Celui-ci l'avait passé à l'évêque de Nicée qui l'avait débité ». Voir aussi SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 258¹⁶⁻¹⁸ : ἐτύγχανον γὰρ ἐγὼ τῷ βασιλεῖ τὰς πρὸς τὸν Ῥόδου δεδωκώς ἀποκρίσεις· ὁ δὲ ταύτας τὸν Νικαίας λέγειν ἐκέλευσε· καὶ εἶπεν, οὐδὲ πᾶν καλῶς ἀπομνημονεύσας.

56. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 337, note 4.

57. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 112³⁵⁻³⁸ : τούτων τοίνυν καὶ πρόσθεν καταφρονῶν, καὶ ὁρῶν ἀπιόντας οὐκ ἀγανακτῶν, οὐδὲ πάντα ποιῶν ὥστε μένειν τῶν προσηκόντων τυγχάνοντας, ὃ δὴ καὶ πρῶτον, ἐτι σαλευομένων σοι τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ Ἐφέσου πάντα ἰσχύοντος, δεῖν ὧν πράττειν [...]. Scholarios évoque ici l'attitude méprisante de Bessarion à son égard à la fin du concile, au moment où Bessarion ne fait plus appel à ses conseils et le laisse s'éloigner ; il oppose à cette indifférence présomptueuse la sollicitude que le même Bessarion avait eue pour lui au début du concile, alors que Marc d'Éphèse dominait encore le camp grec.

58. Voir *Actes grecs*, p. 138-153.

59. Voir ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 125-127.

60. Sur les différences entre les recensions A et B de Syropoulos, voir *supra* Présentation des sources.

61. Voir *Actes grecs*, p. 187-212 ; *Actes latins*, p. 77-87. Sur Julien Cesarini, voir PLP, n° 11665.

que ce jour-là, « le confesseur, Amiroutzès et quelque autre (μεθ' ἑτέρου τινός) quittèrent leur place et s'installèrent dans l'angle le plus oriental de la salle, derrière tout le monde et loin, mais en face de l'évêque d'Éphèse dont ils tournaient les paroles en dérision, riant entre leurs dents et se moquant »⁶². Le confesseur est évidemment Grégoire Mammās, grand protosyncelle et confesseur personnel de l'empereur; Amiroutzès est l'un des conseillers laïcs de Jean VIII; quant au troisième protagoniste, plusieurs manuscrits de la famille B des *Mémoires* de Syropoulos l'identifient avec Scholarios⁶³. La pudeur du copiste de la recension A est donc si grande qu'elle le pousse à dédouaner Scholarios d'un comportement aussi irrespectueux envers le champion des antiunionistes, Marc d'Éphèse⁶⁴; de fait, une telle discrétion se comprend très bien de la part de ce copiste qui n'est autre que Théodore Agallianos, le grand ami de Scholarios, puisqu'il travaille au début des années 1450, à une époque où Scholarios se pose en digne successeur de Marc⁶⁵. Ainsi, l'absence de mention de Scholarios en cette circonstance dans la version A des *Mémoires* de Syropoulos ne fait finalement qu'accréditer l'authenticité de l'anecdote, attestée par les autres manuscrits⁶⁶. Du reste, Scholarios lui-même reconnaît plus tard ses torts à l'égard du métropolite d'Éphèse: dans son *Éloge de Marc Eugénikos*, il se repent de ne pas avoir défendu celui-ci contre les attaques dont il était l'objet pendant le concile⁶⁷; il fait même allusion au fait que certains, parmi lesquels il se compte très certainement, ont mal compris les craintes de Marc pour la préservation des dogmes orthodoxes et se sont alors montrés désagréables avec lui « en silence et en paroles »⁶⁸.

Les interventions publiques de Scholarios durant le concile : Florence

L'implication de Scholarios à Ferrare se résume à ces quelques épisodes mineurs, dans lesquels il ne figure certes pas au premier plan. À la fin de 1438, la décision est prise de transférer le concile à Florence, d'une part en raison de la peste qui sévit à Ferrare, d'autre part à cause de l'incapacité dans laquelle se

62. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 338¹⁷⁻¹⁹ et p. 339 (trad. LAURENT): ὁ πνευματικὸς καὶ ὁ Ἀμυρουτζῆς μεθ' ἑτέρου τινὸς ἀπελθόντες ἐκάθισαν ἐν τῇ ἀνατολικωτέρᾳ γωνίᾳ τοῦ τρικλίνου, ὅπισθεν μὲν πάντων καὶ πόρρω, ἀπέναντι δὲ τοῦ Ἐφέσου, τὰ παρ' αὐτοῦ λεγόμενα εἰρωνευόμενοι καὶ ὑπ' ὁδόντα γελῶντές τε καὶ ἐμπαίζοντες.

63. Voir *ibid.*, p. 338, apparat 17: à la place de l'expression μεθ' ἑτέρου τινός de la recension A, plusieurs manuscrits de la recension B – six au total – contiennent à cet endroit le nom de Scholarios: voir par exemple le manuscrit B¹, qui porte le texte suivant: μεθ' ἑτέρου τινὸς ἡγουν τοῦ Σχολαρίου.

64. Voir la suite du récit de Syropoulos: « c'est ainsi que les nôtres appuyaient et soutenaient le défenseur de notre Église combattant dans le stade pour la piété » (*ibid.*, p. 338¹⁹⁻²⁰ et p. 339, trad. LAURENT).

65. Voir la description du manuscrit A par V. Laurent dans *ibid.*, p. 61-63.

66. T. Zēsēs considère qu'il s'agit d'interpolations introduites dans les manuscrits de Syropoulos: voir Zēsēs, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 33.

67. Scholarios mentionne très clairement une attaque de Bessarion contre Marc: voir *infra* p. 350. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 249²⁴⁻²⁵ et p. 250¹⁰⁻¹².

68. *Ibid.*, p. 249¹⁷⁻²³: περὶ ταῦτα δειλότερος ὤφθη τοῦ δέοντος καὶ τῶν φίλων ἐνίοις γέγονεν ἐπαχθής, κακῆνοι τὴν αἰτίαν οὐ συνωρῶντες, καὶ σιωπῇ καὶ λόγοις ἐλύπουν τὸν ἄνδρα, πείσωντές τι πάθος ἀνθρώπινον.

trouve Eugène IV de couvrir tous les frais occasionnés par la venue des Grecs: dans ce contexte, la proposition des deux frères Cosme et Laurent de Médicis de prendre eux-mêmes en charge les dépenses liées à la présence de la délégation byzantine est accueillie très favorablement par le pape⁶⁹. Neuf sessions ont lieu à Florence en mars 1439, durant lesquelles est examiné le dogme de la procession de l'Esprit, mais elles n'aboutissent à aucun consensus entre Grecs et Latins⁷⁰. Les discussions sont donc ajournées et le projet d'Union semble alors dans l'impasse, bien que l'empereur et le pape continuent à rechercher par tous les moyens un accord entre les deux parties: c'est à cette période délicate que Scholarios entre à nouveau en scène, d'après certaines sources.

Selon la *Description des Actes grecs*⁷¹, le pape annonce le 12 avril 1439 qu'il va envoyer devant le synode grec et l'empereur plusieurs cardinaux latins, pour qu'une solution permettant de relancer les discussions soit trouvée; ces cardinaux, menés par Julien Cesarini, se présentent devant les Byzantins trois jours plus tard, soit le 15 avril 1439⁷². L'auteur de la *Description* ajoute que dans l'intervalle, soit les 13 et 14 avril, ont été prononcés successivement le discours en dix chapitres de Bessarion et les trois discours de Scholarios sur l'Union⁷³. L'œuvre citée de Bessarion correspondrait donc à l'*Oratio dogmatica*⁷⁴, tandis que les « discours de conseil » (λόγοι συμβουλευτικοί) de Scholarios désigneraient ce qui figure d'habitude dans les manuscrits sous la forme de quatre écrits unionistes attribués à Scholarios, à savoir *Sur la nécessité de secourir Constantinople*, *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure*, *Obstacles à la paix religieuse* et *Moyens d'obtenir la paix religieuse*⁷⁵. Malheureusement, cette information donnée par les *Actes grecs* n'est corroborée par aucune autre source, ni en ce qui concerne la lecture publique de l'*Oratio dogmatica* de Bessarion⁷⁶, ni

69. HOFMANN, G. (éd.), *Acta Camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino*, Rome 1950, p. 48-54.

70. Pour le contenu théologique des sessions florentines, voir HOFMANN, G., *Die Konzilsarbeit in Florenz (26 febr. 1439-26 febr. 1443)*, *Orientalia christiana periodica* 4, 1938, p. 157-188 et 372-422; CHITARIN, L., *La questione del Filioque al Concilio di Ferrara-Firenze 1438-1439*, *Studi sull'Oriente cristiano* 3/2, 1999, p. 53-99, ici p. 74-99; CHITARIN, L., *La questione del Filioque al Concilio di Ferrara-Firenze 1438-1439*, *Studi sull'Oriente cristiano* 5/2, 2001, p. 43-89; CHITARIN, L., *Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39)*, Bologne 2002.

71. Sur les divers éléments qui constituent la compilation connue sous le nom d'*Actes grecs*, voir *supra* Présentation des sources.

72. Voir *Actes grecs*, p. 407²²⁻²⁶; SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 410-411.

73. Voir *Actes grecs*, p. 407²⁶-408⁸: μέσον δὲ τῶν ἡμερῶν τούτων, τῇ δευτέρᾳ δηλαδὴ καὶ τῇ τρίτῃ, συνόδου ἡμετέρας γενομένης, λόγον ἐξέδωκε μέσον ἡμῶν ὁ Νικαίας κύρις Βησσαρίων περὶ ἐνώσεως ἐν κεφαλαίοις δέκα διηρημένον. ἔχει δὲ οὕτως. Μετὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ Σχολάριος κύρις Γεώργιος προσέφερεν ἡμῖν τρεῖς λόγους συμβουλευτικούς περὶ τῆς ἐνώσεως, συμβουλευῶν καὶ παραθαρρύνων ἡμᾶς ἐνωθῆναι, οὓς διὰ τὸ μῆκος ἐνταῦθα οὐ τίθεμεν, καὶ γράφονται ἐν τῷ τέλει τοῦ βιβλίου.

74. Voir BESSARION, *Oratio dogmatica*; BESSARION, *Oratio dogmatica* (trad. LUSINI).

75. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence sur la question religieuse*, I, p. 296-372; SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. 5-118.

76. V. Laurent invoque une lettre d'Ambroise Traversari à Julien Cesarini à l'appui de cette information donnée par les *Actes grecs* (voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 410, note 1). Mais outre que la lettre date du 21 avril 1439 et évoque un discours fait par Bessarion le jour même (*hodie*), la description que donne Traversari de cette intervention de Bessarion fait davantage penser à

à propos des discours de Scholarios. Au contraire, un autre passage des mêmes *Actes grecs*, dans lequel figure l'*Avis* prononcé par Scholarios à la fin du concile, le 30 mai ou le 2 juin 1439⁷⁷, tend à infirmer l'idée que trois de ses discours aient été lus devant le synode les 13 et 14 avril 1439: Scholarios affirme en effet dans ce texte qu'un écrit plaçant pour l'Union et pour le secours de Constantinople a été «envoyé» par lui au synode, à une date qu'il ne précise pas⁷⁸ – la description qu'il en donne correspond bien au contenu de *Sur la nécessité de secourir Constantinople* –, tandis qu'il prétend apporter le jour même, soit le 30 mai ou le 2 juin, deux livres sur l'Union composés antérieurement par lui⁷⁹. Il n'y a là aucune allusion à un quelconque exposé oral devant le synode orthodoxe⁸⁰.

En réalité, l'éditeur des *Actes grecs*, J. Gill, estime lui-même que l'ensemble du passage incriminé des *Actes* concernant les 13 et 14 avril provient d'une interpolation due à un copiste, très probablement Jean Plousiadénos⁸¹. Cette conclusion ne remet pas nécessairement en cause l'authenticité des discours de Scholarios en faveur de l'Union, problème sur lequel il faudra revenir; elle permet seulement d'établir que Scholarios n'est pas intervenu auprès de ses compatriotes en avril 1439 dans une allocution visant à les convaincre de signer l'Union, mais par le biais d'écrits, communiqués aux membres de la délégation officielle à une date qu'il n'est pas possible de déterminer précisément⁸². Cette quatrième intervention de Scholarios pendant le concile ne s'est donc certainement pas déroulée comme le racontent les *Actes grecs*: il faut plutôt songer à une initiative personnelle de Scholarios pour diffuser auprès de ses compatriotes ses propres écrits en faveur de l'Union.

Après l'échec patent de toutes les tentatives visant à aboutir à un accord au moyen de débats théologiques, les Latins en arrivent, fin avril 1439, à proposer par écrit une profession de foi qu'ils soumettent à l'approbation des Grecs⁸³. Ce texte contient naturellement l'article de la double procession de l'Esprit, explicité

une courte profession de foi qu'à un discours en dix chapitres: voir *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium... epistolae*, éd. P. CANNETI, Florence 1759, livre II, lettre 19, col. 88-89.

77. Sur cette date et sur ce texte, voir *infra* p. 330-332.

78. *Actes grecs*, p. 428²⁰⁻²⁴ et SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 372²¹⁻²⁴: ὁ πρὸς τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερὰν ταύτην σύνοδον σχεδιασθεὶς μοι καὶ πεμφθεὶς λόγος δηλοῖ, ἐν ᾧ πρὸς τε τὴν ἑνωσιν καὶ τὴν βοήθειαν τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει πραγμάτων τοὺς ἱεροὺς τούτους προετρεπόμεν πατέρας.

79. Voir *Actes grecs*, p. 428²⁴⁻²⁶ et SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 372²⁴⁻²⁵: μαρτυροῦσι δὲ καὶ τὰ δύο βιβλία, ἅπερ πρότερον συνθεῖς, νῦν ἐγχειρίζω τῇ παρουσίᾳ συνόδῳ. Sur ces deux livres, voir *infra* p. 333-344.

80. De la même manière, dans le *Billet* attribué à Scholarios, il est question de l'«envoi» d'un discours mais non d'une lecture publique: voir SCHOLARIOS, *Billet de Scholarios à l'assemblée des Orientaux*, I, p. 295⁴⁻⁵: ἐγὼ δὲ καὶ μὴ κληθεὶς τοῦτο πράττειν προάγομαι καὶ τὸν παρόντα πέμπω λόγον ὑμῖν.

81. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. VIII. Selon J. Gill, c'est très exactement le passage cité ci-dessus note 73 qui est interpolé. Plousiadénos aurait rajouté de lui-même le discours de Bessarion pour honorer son protecteur et aurait annoncé les trois discours de Scholarios pour pouvoir les insérer en appendice à la fin du manuscrit qu'il copiait.

82. Il est assez probable, cependant, que le discours *Sur la nécessité de secourir Constantinople*, s'il est authentique, ait été composé et diffusé autour du printemps 1439, puisque c'est à cette période qu'arrive à Florence la nouvelle d'une menace ottomane sur Constantinople: voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 396-397.

83. Voir *ibid.*, p. 416-419; *Actes grecs*, p. 413-415.

en détail, mais les Latins proposent que les Grecs amendent certaines formulations s'ils le souhaitent. Il s'ensuit une longue discussion entre Grecs pour savoir si l'expression utilisée par les Latins, *e Filio* ou ἐκ τοῦ υἱοῦ, peut équivaloir à la formule employée par certains Pères grecs, διὰ τοῦ υἱοῦ. Selon Syropoulos, les conseillers de l'empereur, dont Scholarios, sont conviés à une partie de ces discussions⁸⁴. Il est finalement décidé qu'une autre profession de foi doit être rédigée par les Grecs et proposée aux Latins, sur la base de certains écrits patristiques orientaux qui font intervenir la personne du Fils dans l'émission de l'Esprit, extraits en particulier du premier concile œcuménique et de Cyrille d'Alexandrie⁸⁵. Après que cette démarche a reçu l'aval de la majorité, cinq personnes sont désignées par l'empereur pour mettre en forme le texte destiné aux Latins: Isidore de Kiev, Bessarion, le grand chartophylax Michel Balsamon, Pléthon et Scholarios⁸⁶. À cette occasion, Scholarios semble jouer pour la première fois un rôle relativement important, puisqu'il soumet alors à ses collègues une profession de foi de sa composition comportant tous les éléments requis, et que celle-ci finit par être acceptée par les Grecs, par vingt-quatre voix contre douze, et portée au pape⁸⁷. Dans cette *Formule de conciliation*, ainsi que l'ont intitulée les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios⁸⁸, il évite soigneusement de recourir à l'expression fatidique: «l'Esprit procède (ἐκπορεύεται) du Père et du Fils»; à propos du rôle du Fils, il choisit à dessein des verbes moins précis que «procéder», comme «jaillir» (ἀναβλύζειν) et «découler» (προχέεσθαι), et se replie sur la formule déjà présente dans certains écrits patristiques grecs, «du Père par le Fils» (ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ)⁸⁹. Mais, parvenue aux cardinaux latins, cette profession de foi est jugée par eux insuffisamment claire, de sorte qu'elle est abandonnée⁹⁰. Même s'il est le seul à attribuer ce texte à Scholarios, il n'y a pas lieu de douter ici de Syropoulos: l'épisode en lui-même est tout à fait attesté, non seulement par les *Actes grecs* mais aussi par Marc d'Éphèse dans son *Récit du concile de Florence*⁹¹, et il est très plausible que Scholarios, rompu au maniement des concepts théologiques latins, ait proposé sa

84. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 420¹⁹ et 421.

85. Voir *ibid.*, p. 424-425; *Actes grecs*, p. 415. Sur ces écrits patristiques grecs invoqués en faveur du *Filioque*, voir BOULARAND, E., L'argument patristique au concile de Florence, dans la question de la procession du Saint-Esprit, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63, 1962, p. 161-199; MEUNIER, B., Cyrille d'Alexandrie au concile de Florence, *Annuaire historique concilio-rum* 21, 1989, p. 147-174; ALEXAKIS, A., The Greek patristic *Testimonia* presented at the Council of Florence (1439) in support of the *Filioque* reconsidered, *Revue des études byzantines* 58, 2000, p. 149-165.

86. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 426⁸⁻¹⁰ et p. 427 (trad. LAURENT): «l'empereur ordonna: 'On doit désigner ceux qui devront rédiger l'exposé sur la base de ces textes; ce seront l'évêque de Russie, celui de Nicée, le grand chartophylax, Gémistos et Scholarios'».

87. Voir *ibid.*, p. 426-429.

88. Le texte figurant dans Syropoulos a été repris dans les *Œuvres complètes*: voir SCHOLARIOS, *Formule de conciliation*, I, p. 375.

89. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 426²⁹⁻³² (trad. LAURENT): «nous, les Grecs, confessons à notre tour et croyons que le Saint-Esprit procède du Père, qu'il est l'Esprit propre du Fils, qu'il jaillit de lui et qu'il découle essentiellement des deux, à savoir du Père par le Fils».

90. Voir *ibid.*, p. 428-431; *Actes grecs*, p. 415-416.

91. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Récit du concile de Florence*, p. 138³⁸⁻¹³⁹.

propre synthèse, en réussissant à se maintenir parfaitement dans le cadre de l'orthodoxie⁹².

L'ultime manifestation de Scholarios à Florence n'est pas la moindre, puisqu'elle consiste en l'expression publique de sa position à la fin du concile, entre la fin de mai et le début de juin 1439. Alors qu'il est devenu clair que le seul moyen d'aboutir à l'Union consiste à reconnaître l'équivalence entre la formule orthodoxe, διὰ τοῦ υἱοῦ, et le *Filioque* latin, l'empereur exige que tous les Grecs se prononcent publiquement sur cette épineuse question⁹³. Jean VIII organise donc un vote à l'intérieur de la délégation byzantine, de manière à ce que chacun donne son « avis » (γνώμη), à la fois par oral et par écrit⁹⁴. Par cette procédure, l'empereur oblige tant les ecclésiastiques que les laïcs à s'engager très clairement sur la validité de la doctrine latine : ces « avis », lorsqu'ils ont été conservés sous leur forme écrite, s'assimilent en effet à de véritables professions de foi individuelles⁹⁵.

Syropoulos ne mentionne nulle part le fait que Scholarios ait donné, à l'instar des autres membres de la délégation byzantine, un « avis » ou « vote » sur le *Filioque* et sur l'Union ; cependant, il atteste bien que tous les archontes et autres laïcs présents à Florence ont été interrogés par l'empereur et ont dû faire état de leur opinion, laquelle était sans exception en faveur de l'Union⁹⁶. Il est donc incontestable que Scholarios a approuvé l'Union, comme tous ses compagnons. Selon Syropoulos, cette séance a eu lieu le 2 juin 1439, après que le patriarche et les métropolitains se furent en majorité déclarés en faveur de la reconnaissance de la validité du *Filioque* latin, et alors que les higoumènes et les officiers patriarcaux étaient, pour leur part, exclus du vote⁹⁷.

Les *Actes grecs* donnent une version différente de cet épisode déterminant et confèrent à Scholarios un rôle nettement plus important. Ils contiennent en effet un texte présenté comme le « rapport » (ἀναφορά) à l'empereur rédigé par Scholarios à Florence⁹⁸ et placé dans le récit juste avant les « avis » respectifs (γνώμη) du patriarche et de l'empereur⁹⁹. Ce texte attribué par les *Actes grecs* à Scholarios est censé avoir été prononcé devant le synode grec le samedi 30 mai

92. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 130.

93. Cette étape est bien antérieure à la signature du décret d'Union, et même à la rédaction de celui-ci : il ne s'agit encore que de discussions entre les Grecs visant à élaborer une position commune vis-à-vis des Latins. Cependant ce vote au sujet du *Filioque* est en réalité un moment tout à fait décisif du concile.

94. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Récit du concile de Florence*, p. 140²¹⁻²² : οὕτω γάρ που διείρητο πρότερον ἐγγράφως ἐπιδοῦναι τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἕκαστον.

95. Voir JUGIE, M., La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence, *Échos d'Orient* 36, 1937, p. 175-180 ; LAURENT, V., La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullotès au concile de Florence, *Revue des études byzantines* 10, 1952, p. 60-69, ici p. 68-69.

96. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 456¹²⁻¹⁴ et p. 457 (trad. LAURENT) : « L'empereur demanda ensuite au despote d'exprimer son avis, mais il refusa. Sur l'ordre du souverain on interrogea les archontes, puis il y eut à se prononcer jusqu'aux tailleurs, aux médecins et au Crétois de la chambre impériale. Tous approuvèrent comme bonne l'Union avec les Latins ».

97. Voir *ibid.*, p. 452-457.

98. Voir *Actes grecs*, p. 428-431. Ce texte a été repris par les éditeurs des *Œuvres complètes* : voir SCHOLARIOS, *Avis en faveur de l'Union*, I, p. 372-374.

99. Voir *Actes grecs*, p. 432-434 ; voir aussi la profession de foi de Dorothée de Mytilène, l'auteur probable de la *Description des Actes grecs*, p. 434-436.

1439¹⁰⁰, alors que le vote n'avait pas encore eu lieu ; son auteur se défend de donner à proprement parler un « avis », mais prétend présenter plutôt une déclaration sur l'Union, comme en témoigne un passage de son discours : « mais puisque moi aussi maintenant, avec tous les plus nobles archontes, je suis exhorté par ta divine autorité à exposer en peu de mots ma pensée (tu veux en effet que tous nous consentions et que nous nous soumettions à l'accomplissement de la sainte Union, sans donner d'avis, car ceci convient plutôt à ceux à qui sont échus les sièges et les grades ecclésiastiques), j'accomplirai l'ordre donné »¹⁰¹. Il faudrait donc comprendre que Scholarios ne se prononce pas ici à titre personnel sur l'Union en rendant son propre « avis », ce qu'il aurait alors fait par ailleurs peu après, comme tous les autres, mais qu'il propose une synthèse des arguments en faveur de l'Union, peut-être pour influencer le vote des métropolitains au dernier moment.

Une telle interprétation, rendue nécessaire par le contexte dans lequel ce discours est censé se placer, n'est pourtant pas recevable, puisqu'elle est contredite par des éléments du texte lui-même. Plusieurs indices permettent en effet de comprendre que, lorsque Scholarios s'exprime ainsi, le vote des métropolitains a déjà eu lieu : il affirme par exemple qu'« [il] se soumet au vote du synode »¹⁰², expliquant un peu plus loin que « ce vote n'a pas émané des hommes mais de Dieu »¹⁰³, ce qui renvoie indubitablement dans le passé la séance dans laquelle les métropolitains ont émis leurs avis. De plus, il faut que les votes aient déjà été énoncés pour que Scholarios puisse stigmatiser l'attitude de celui qui s'oppose « à lui seul » à une décision prise par l'ensemble des membres du concile œcuménique¹⁰⁴, dénonciation voilée mais précise de la position de Marc d'Éphèse. Même si Scholarios évite ici de rendre un « avis », au sens technique du terme – alors que les autres archontes acceptent volontiers de le faire, tel Amiroutzès par exemple¹⁰⁵ –, ce texte en fait assurément fonction. Scholarios reconnaît qu'il est favorable à

100. Voir *Actes grecs*, p. 428¹⁴⁻¹⁷ : τῷ δὲ σαββάτῳ πρῶτῃ συναχθέντες ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατριάρχου ἅμα τῷ βασιλεῖ ἡμῶν. ἤλθε καὶ ὁ κύρις Γεώργιος ὁ Σχολάριος, καὶ ἀνέφερε πρὸς τὸν βασιλέα ταῦτα.

101. SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 373¹⁵⁻²⁰ : ἐπεὶ δὲ μετὰ πάντων τῶν εὐγενεστάτων ἀρχόντων προτρέπομαι νῦν καὶ αὐτὸς ὑπὸ τοῦ θεοῦ σου κράτους ὀλίγοις ῥήμασι δηλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν (βούλει γὰρ τῷ συμπεράσματι τῆς ἁγίας ἐνώσεως πάντας ἡμᾶς συναινοῦντας καὶ ὑπακούοντας ἔχειν, οὐ γνώμην διδόντας, τοῦτο γὰρ μᾶλλον ἀρμόττει τοῖς τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς θρόνοις τε καὶ βαθμοῖς ἐιληχόσι), πληρώσω τὸ προσταττόμενον.

102. *Ibid.*, p. 373³⁰⁻³¹ : ὑποτάττω ἑμαυτὸν τῇ ψήφῳ τῆς ιερᾶς ταύτης καθ' ἡμᾶς συνόδου.

103. *Ibid.*, p. 373³³⁻³⁴ : ἡγοῦμαι ταύτην οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ προενεχθῆναι τὴν ψήφον.

104. *Ibid.*, p. 374⁷⁻⁹ : τί γὰρ χεῖρον τοῦ ἑνα ὄντα, κἀν ὁπόσου ἀξιωματός ἢ, θέλει συνόδῳ οἰκουμένη ἀντίστασθαι, ἥτις ὅλην τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν παρίστησι ;

105. Le titre de la profession de foi d'Amiroutzès au concile est le suivant : Γνώμη κυρίου Γεωργίου τοῦ Ἀμιρουτζῆ, ἣν ἔδωκεν ἐν τῇ Φλωρεντία ἐνώπιον τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ πατριάρχου (JUGIE, M., La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence, *Échos d'Orient* 36, 1937, p. 176). Dans sa propre profession de foi, l'archonte Manuel Tarchaniotès Boullotès (sur ce personnage, voir *PLP*, n° 3088) précise que les archontes sénatoriaux ont été interrogés et sommés d'exprimer leur « avis » à propos de l'Union : ἐρωτηθέντες καὶ οἱ συγκλητικοὶ ἀρχοντες τίνα γνώμην ἔχουσι περὶ τούτου (LAURENT, V., La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullotès au concile de Florence, *Revue des études byzan-*

l'Union dans les modalités selon lesquelles elle est proposée, pour ensuite admettre que l'Esprit tire son être non seulement du Père mais aussi du Fils, comme le disent d'un commun accord les saints latins et grecs¹⁰⁶. Or, s'il s'agit bien d'un jugement personnel sur l'Union, rendu en même temps que celui des autres archontes, il ne peut dater que du 2 ou 3 juin 1439¹⁰⁷. Une fois encore, la version des faits donnée par les *Actes grecs* n'est pas acceptable, puisque le discours attribué à Scholarios ne peut pas avoir été prononcé le 30 mai. De fait, ce texte n'est connu que par les *Actes grecs* et n'est corroboré par aucune autre source, de sorte qu'il pourrait lui aussi résulter d'une interpolation, tout comme le précédent passage des *Actes grecs* concernant Scholarios. *A contrario*, il est à peu près certain que Scholarios a mis par écrit sa profession de foi en faveur de l'Union, tout comme ses collègues; il se peut donc que le texte authentique de Scholarios ait simplement été incorporé dans les *Actes grecs* à une mauvaise place.

Après ces quelques interventions publiques, Scholarios quitte prématurément le concile, avant même que le décret d'Union ait été rédigé. Syropoulos donne un sens politique à son départ en compagnie du despote Dèmétrios et de Pléthon, le 25 juin 1439: «[le despote] partit pour Venise en renonçant à ses frais de subsistance, car il n'acceptait pas d'être présent, ni à la signature du Décret, ni à l'Union. Avec lui s'en allèrent aussi les très savants professeurs Gémistos et Scholarios, qui, eux non plus, ne voulaient pas être présents»¹⁰⁸. Scholarios, dans plusieurs de ses écrits postérieurs au concile, rappelle glorieusement ce départ et le charge d'une signification contestataire: ainsi, dans sa lettre au despote Dèmétrios vers 1450, il met l'accent sur la résistance dont aurait fait preuve son correspondant tout au long du concile et s'associe rétrospectivement à son combat, en mentionnant par deux fois leur commun voyage jusqu'à Venise quelque temps avant la signature de l'Union¹⁰⁹. Cependant, dans l'un de ses premiers écrits polémiques, le *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, qui date

tines 10, 1952, p. 68). Il est donc faux de dire, comme le fait Scholarios, que seuls les ecclésiastiques étaient fondés à donner un «avis».

106. Voir SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 374¹⁰⁻³².

107. J. Gill considère effectivement qu'il s'agit bel et bien du «jugement» de Scholarios, que celui-ci soumet à l'approbation du synode et exprime sur ordre de l'empereur; mais cette analyse ne le conduit pas à remettre en cause la date donnée par les *Actes grecs*: voir GILL, *Concile*, p. 235-236. Or le vote sur la double procession de l'Esprit s'est déroulé en deux temps: le 30 mai selon les *Actes grecs*, ou le 31 selon Syropoulos, les métropolitains ont refusé en majorité le *Filioque*, par 17 voix contre 10; mais après que le patriarche et l'empereur eurent mené avec certains métropolitains récalcitrants des entretiens individuels, le vote devint majoritairement favorable au *Filioque*, le 2 juin selon Syropoulos et le 3 selon les *Actes grecs*. D'après les deux sources, c'est lors de ce second et définitif vote que les avis des laïcs furent sollicités. Sur la chronologie exacte des événements, voir GILL, *Personalities*, p. 158-160.

108. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 460²³⁻²⁵ et p. 461 (trad. LAURENT, légèrement modifiée): μετὰ τέσσαρας ἀπῆλθεν ἡμέρας εἰς τὴν Βενετίαν παραιτησάμενος καὶ τὸ αὐτηρέσιον, ἐπεὶ οὐκ ἀπεδέχετο παρῆναι ἐν τῇ ὑπογραφῇ τοῦ ὄρου ἢ ἐν τῇ ἐνώσει. Ἀπῆλθεν δὲ μετ' αὐτοῦ καὶ οἱ σοφώτατοι διδάσκαλοι ὃ τε Γεμιστὸς καὶ ὁ Σχολάριος, μηδὲ αὐτοὶ παρῆναι βουλόμενοι. Sur le despote Dèmétrios, voir PLP, n° 21454.

109. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Démétrius Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 118¹⁶⁻¹⁹: τὸν ἀδελφὸν καταλιπὼν, ὅχου ἐπὶ Οὐνετίαν, καὶ ἡμεῖς σοι συγκατήμεν, ὃ τε Γεμιστὸς καὶ ἐγώ, καίτοι οὔτε τῷ ἀδελφῷ ἤρεσκε ταῦτα οὔτε τῷ Εὐγενίῳ. Ἀλλὰ σύ γε πρὸ τοῦ αὐτοῖς ἀρέσκοντος τὴν εὐσέβειαν ἐποιού. *Ibid.*, p. 126²²⁻²⁴: ἀπεπήδησας, καὶ οὔτε παρήσθα ταῖς ψήφοις ἐκείναις· οὐ γὰρ ἔμελλες συναινεῖν καὶ τὸν τε χρηστὸν

seulement de 1445, Scholarios raconte beaucoup plus sobrement qu'il est parti pour Venise avant la fin du concile, comme le faisaient de nombreux autres Grecs, les uns parce qu'ils avaient à faire dans cette ville, tandis que les autres étaient réellement motivés par le refus d'assister à la conclusion de l'Union; il ne juge pas nécessaire de préciser à quelle catégorie il appartenait pour sa part¹¹⁰. Quoi qu'il en soit, Scholarios a quitté Florence à l'avance en toute légalité, puisque sa condition de laïc ne lui imposait ni de signer le décret conciliaire, ni d'assister à la messe finale qui devait sanctionner la réunion des Églises; de plus, il est sûr qu'il avait au préalable obtenu l'autorisation de l'empereur pour s'éclipser¹¹¹. Ce départ anticipé n'est donc pas en lui-même une manifestation évidente de désapprobation à l'égard de l'Union; il faudra cependant tenter d'en comprendre le sens, en le mettant en relation avec l'ensemble des éléments fournis par Scholarios sur son attitude à Florence.

Que retenir et quelle interprétation donner globalement des interventions de Scholarios au concile telles qu'elles viennent d'être décrites? Les éléments les moins contestables sont ceux qui proviennent du témoignage de Syropoulos, à savoir les trois moments où Scholarios se manifeste à Ferrare, puis sa proposition d'une formule de conciliation sur le *Filioque*, à la fin d'avril 1439 à Florence. Les deux occurrences supplémentaires au cours desquelles les *Actes grecs* font intervenir Scholarios sont en revanche sujettes à caution, car elles ne coïncident pas avec le déroulement des événements connu par ailleurs; elles semblent uniquement destinées à introduire des écrits de Scholarios, soit, dans le cas de l'*Avis*, dans le corps même du récit, soit, en ce qui concerne les trois ou quatre «discours de conseil», dans la suite du manuscrit. Dans la mesure où le texte des *Actes grecs* n'est connu qu'à partir de la compilation agencée par le copiste unioniste Jean Plousiadènes à la fin du xv^e siècle, il est presque impossible de pointer avec certitude les ajouts qu'il a pu insérer à la *Description* originale de Dorothée de Mytilène.

b. EXAMEN DE L'AUTHENTICITÉ DES DISCOURS DE SCHOLARIOS

Les deux mentions de Scholarios dans le récit du concile donné par les *Actes grecs* sont probablement des ajouts tardifs¹¹², mais est-ce à dire que les textes eux-mêmes sont des faux, insérés au milieu ou à la fin des *Actes grecs* et falla-

Γεμιστὸν καὶ εἶχεσ συναιπὼντας. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 144³⁵⁻¹⁴⁵: οὔτε γὰρ συσκευαζομένη παρὴν τὴν ἀρχήν, μᾶλλον δὲ συσκευαζομένην ἰδὼν, ἀπηλλάγην πρὶν ἐξεργασθεῖν τὸ δρᾶμα.

110. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 259¹⁷⁻²⁰: ἀλλ' ἡλθέ τις ἡμῖν φέρων ἐν Βενετίαις τὴν συνοδικὴν ἐκείνην ψήφον καὶ τὰ τῆς εἰρήνης μηνύματα· ἐτύχομεν γὰρ οὐκ ὀλίγοι προαπεληλυθότες ἐκεῖ, οἱ μὲν ἰδίῳν χρειῶν εἵνεκα, οἱ δὲ τὰς συμφορὰς ἐκείνας οὐκ ἀνεχόμενοι βλέπειν.

111. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Démétrius Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 126²³⁻²⁵: τὸν τε χρηστὸν Γεμιστὸν καὶ εἶχεσ συναιπὼντας, καίτοι σοῦ τε ἔδοντο πολλὰ μένειν οἱ τὸ δεινὸν συσκευάζοντες, καὶ ἡμῖν μόνις συνεχώρουν προεξιέναι τῶν καλῶν ἔργων ἐκείνων.

112. Rappelons que l'éditeur des *Actes grecs* lui-même est de cet avis en ce qui concerne la première intervention de Scholarios: voir *supra* note 81.

cieusement attribués à Scholarios ? La polémique sur cette question est fort ancienne et souvent teintée d'esprit partisan, du côté des historiens occidentaux comme dans l'historiographie grecque¹¹³. Sans prétendre apporter ici une conclusion définitive au débat, il est possible toutefois de présenter les principales données de la question.

Les textes incriminés sont les quatre discours *Sur la nécessité de secourir Constantinople*, *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure*, *Obstacles à la paix religieuse* et *Moyens d'obtenir la paix religieuse*¹¹⁴, ainsi que le texte introductif au premier des quatre discours cités, le *Billet à l'assemblée des Orientaux*¹¹⁵, et l'*Avis en faveur de l'Union*¹¹⁶. Tous ces textes sont connus par quatre principaux manuscrits datant du xv^e siècle : le *Laurentianus Conventi soppressi* 3, le *Parisinus* gr. 423, le *Parisinus* gr. 422 et l'*Ambrosianus* 252. J. Gill a pu montrer que les deux derniers dépendaient étroitement du deuxième, le *Parisinus* gr. 423, or il a pu aussi identifier la main du copiste du *Parisinus* gr. 423 et du *Laurentianus Conventi soppressi* 3, qui est sans conteste dans les deux cas celle de Jean Plousiadènos¹¹⁷ : directement ou indirectement, tous les manuscrits dépendent donc d'une version des œuvres de Scholarios copiée par Plousiadènos¹¹⁸. Sachant que celui-ci attribue à Scholarios d'autres textes unionistes dont l'authenticité est incertaine¹¹⁹, on peut regarder comme légitime la suspicion qui entoure depuis longtemps les divers textes que Scholarios est censé avoir rédigés à l'époque du concile.

Les arguments des tenants de l'authenticité

Selon J. Gill, dernier éditeur de l'ensemble de ces textes, les quatre discours, le *Billet* et l'*Avis* sont tous authentiques¹²⁰. Selon lui en effet, l'*Avis* constitue bien la profession de foi que Scholarios a émise au moment du vote sur le *Filioque*. Or

113. Voir *supra* chapitre I.2.

114. Voir *supra* note 75.

115. Voir SCHOLARIOS, *Billet à l'assemblée des Orientaux*, I, p. 295-296 ; SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. 3-4.

116. Voir SCHOLARIOS, *Avis en faveur de l'Union*, I, p. 372-374 ; *Actes grecs*, p. 428-431.

117. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. XI-XII ; *Actes grecs*, p. I, III, V et XXIX-XXXI. Tous ces manuscrits contiennent à la fois les écrits unionistes de Scholarios et les *Actes grecs*, copiés par Jean Plousiadènos.

118. Il faut rectifier sur ce point l'erreur commise par G. De Gregorio : dans sa description du cod. *Oxoniensis Bodleianus Baroccianus* 85, en partie de la main de Scholarios, l'auteur signale parmi les fol. 1^r-8^r « un frammento autografo dall'Orazione de pace tenuta al Concilio di Firenze » (voir DE GREGORIO, G., *Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano*, dans *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, éd. M. CORTESI et C. LEONARDI, Florence 2000, p. 317-396, ici p. 333-334, note 49). En réalité, il s'agit du *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, effectivement autographe, comme l'avaient déjà noté les éditeurs des *Œuvres complètes* (voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 188, manuscrit B), mais écrit en 1445 et non en 1438-1439. Il n'existe évidemment aucun autographe des discours unionistes attribués à Scholarios.

119. Voir notamment la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse* (SCHOLARIOS, *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*, III, p. 476-538) : voir Annexe IV.1.

120. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. IX-XI. Les éléments en faveur de l'authenticité des *Discours à Florence* ont aussi été succinctement repris par F. Tinnefeld : voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 522-524.

il se trouve que ce texte contient une description par l'intéressé de tous ses écrits en faveur de l'Union, qui peut avec profit être mise en regard avec les quatre « discours de conseil » attribués à Scholarios, pour observer s'il y a véritablement coïncidence. Dans l'*Avis*, Scholarios présente son premier discours comme une exhortation à signer l'Union pour venir en aide à Constantinople menacée, ce qui correspond en effet, pour l'essentiel, au contenu de *Sur la nécessité de secourir Constantinople*¹²¹. Toujours d'après l'*Avis*, le deuxième discours porte sur la nature de l'Union qu'il faut réaliser et sur les moyens qui peuvent permettre d'y parvenir, thème qui constitue bien le sujet de *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure*¹²². Enfin le troisième discours est censé exposer l'accord des Pères entre eux sur la question de la procession de l'Esprit, ce que J. Gill estime retrouver dans *Obstacles à la paix religieuse* et *Moyens d'obtenir la paix religieuse*¹²³. L'*Avis* ne mentionne en effet que trois écrits au total, et non quatre ; mais moyennant le regroupement des troisième et quatrième discours de Scholarios, soit *Obstacles à la paix religieuse* et *Moyens d'obtenir la paix religieuse*, la division en trois proposée par l'*Avis* se retrouve aisément, d'après J. Gill.

La cohérence qu'il relève entre la description des discours dans l'*Avis* et le contenu des discours eux-mêmes offre son principal argument à J. Gill, après M. Jugie¹²⁴, pour accepter l'authenticité de ces textes. Celle-ci ne peut ensuite être établie que par rapprochement avec des écrits ou des paroles incontestés de Scholarios : or J. Gill insiste notamment sur la parenté qu'il remarque, à la suite de M. Jugie, entre les idées exprimées dans *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure* et le « discours de conseil » exhortant à une Union dogmatique, prononcé par Scholarios avant le concile et résumé par Syropoulos¹²⁵. J. Gill émet l'hypothèse qu'il s'agisse en réalité du même écrit, qui aurait d'abord été lu à Constantinople, à la fin de 1436 ou au début de 1437, et ensuite remis aux membres de la délégation grecque en Italie, après avoir été à peine remanié par Scholarios durant son séjour à Florence¹²⁶. Au-delà de la cohérence des textes entre eux, le deuxième argument de J. Gill est d'ordre stylistique : selon lui, le vocabulaire et le style plaident pour l'existence d'un auteur unique pour tous ces textes¹²⁷. Enfin et surtout, il rappelle que Scholarios, dans certaines de ses œuvres ultérieures, admet avoir été jadis unioniste, élément qui rend vraisemblable l'existence de tels discours¹²⁸.

121. Voir SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 372¹⁻²⁴ : ὁ πρὸς τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερὰν ταύτην σύνοδον σχεδιασθεῖς μοι καὶ πεμφθεῖς λόγος δηλοῖ, ἐν ᾧ πρὸς τε τὴν ἑνωσιν καὶ τὴν βοήθειαν τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει πραγμάτων τοὺς ἱεροὺς ταύτους προετρεπόμεν πατέρας.

122. Voir *ibid.*, p. 372²⁵-373¹ : τὸ μὲν ἐστὶ συμβουλή περὶ τε ἐνώσεως καὶ τρόπων αὐτῆς καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ταύτην ἀρμόττει τὴν ὕλην.

123. Voir *ibid.*, p. 373¹⁻³ : τὸ δὲ περὶ τοῦ ζητήματος πραγματεύεται, σκοπὸν ἔχον δεῖξαι τοὺς διδασκάλους τῆς ἐκκλησίας συμφωνοῦντας ἀλλήλοις, οὐ λόγοις ἀνθρώπινους οὐδ' ἀποδείξεσιν, ἀλλὰ ῥητοῖς τῆς ἱερᾶς γραφῆς καὶ τῶν διδασκάλων αὐτῶν.

124. Voir M. Jugie dans SCHOLARIOS, I, p. IV.

125. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 170-171. Voir *supra* chapitre V.2, p. 310-312. On considère d'habitude que ce discours n'a pas été conservé.

126. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. IX.

127. Voir *ibid.*, p. X. Malheureusement, J. Gill ne développe pas du tout cet argument.

128. Voir *ibid.*, p. X-XI.

J. Gill cite en effet plusieurs attestations témoignant de l'engagement passé de Scholarios en faveur de l'Union : dans ses propres œuvres, ce dernier reconnaît non seulement les faits et tente de s'en justifier¹²⁹, mais il avoue même avoir rédigé des écrits en ce sens, ce qui, en l'occurrence, se révèle particulièrement intéressant. La principale référence à ces textes unionistes se trouve dans son traité *Contre le discours de Bessarion*¹³⁰ : Scholarios explique qu'après avoir examiné par lui-même le problème du *Filioque*, il a trouvé que certains Pères grecs confirmaient la formule des Pères latins, de sorte qu'il s'est « réconcilié dans l'âme avec les Latins »¹³¹ ; il ajoute qu'il a alors « beaucoup pris la défense de leur confession de foi » contre ceux qui rédigeaient des livres remplis d'absurdités à leur rencontre, au point de passer lui-même pour un « latinophrone »¹³². Il est très probable que ces « défenses » en faveur de la foi latine étaient écrites, et on aurait ici la mention d'un ou plusieurs traités de Scholarios visant à réfuter des écrits antilatins rédigés par des Byzantins¹³³. À un autre endroit du même *Contre le discours de Bessarion*, Scholarios fait allusion de façon encore plus claire aux œuvres qu'il a composées sur la question de l'accord des Pères entre eux, le *consensus patrum*, dans le contexte du concile : « mais ceux-là, à la fois par les traités qu'ils avaient composés auparavant et par ceux qu'ils composeront peut-être après cela, définiront le rigoureux et juste accord des docteurs »¹³⁴. Le sujet de la phrase est indéfini, mais il est certain que Scholarios parle ici de lui-même¹³⁵. Il s'oppose ici très clairement à Bessarion, auquel il reproche d'avoir forgé l'accord des Pères sur de mauvaises bases¹³⁶, tandis qu'il prétend disposer de son côté d'un moyen « rigoureux » – c'est-à-dire conforme à l'acribie – pour démontrer que les doctrines latine et grecque ne se contredisent pas. Il est donc clair que des écrits théologiques en faveur de l'Union ont bien été rédigés par Scholarios avant ou pendant le concile : tout le problème consiste à établir s'ils correspondent ou non aux quatre discours qui lui sont attribués¹³⁷.

129. Voir *infra* chapitre VI.2.

130. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 100-116 et p. xi-xiv. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 268-269. Ce texte, qui n'est conservé que sous la forme d'un long extrait, est difficile à dater : il ne peut guère être antérieur à 1441 et ne peut être postérieur à 1444, mais il n'est pas possible d'être plus précis. Voir aussi Annexe IV.4.b.

131. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115¹⁵-116¹⁵ ; voir *ibid.*, p. 116¹⁴ : ὁθεν ἀπλῶς οὕτω δὴ Λατίνοις τε κατὰ ψυχὴν διηλλάγμην.

132. *Ibid.*, p. 116¹⁵⁻¹⁹ : πολλὰ μὲν ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ὁμολογίας ἀπολογούμενος, ἀτόπων δὲ πολλῶν αὐτοῦ ἀπαλλάττων, οἷς οὐκ αὐτοῦς μᾶλλον ἢ τῆς ἐκκλησίας τοὺς διδασκάλους ὑπῆγον οἱ τὰ μακρὰ κατ' ἐκείνων συντιθέντες βιβλία, δι' ἃ δὴ καὶ λατινόφρων ἦκουον.

133. Si elle est effectivement de Scholarios, la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse* pourrait constituer l'une de ces réfutations : voir SCHOLARIOS, *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*, III, p. 476-538 ; voir aussi Annexe IV.1.

134. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 113²¹⁻²³ : ἀλλ' ἐκείνοι μὲν καὶ οἷς συγγράφασαι πρότερον καὶ οἷς ἴσως συγγράφονται μετὰ ταῦτα, τὴν ἀκριβὴ καὶ δικαίαν τῶν διδασκάλων ὁμόνοιαν ὀριοῦνται.

135. Il est en effet question un peu plus haut des mêmes personnes, avec lesquelles Bessarion travaillait au début du concile et qu'il avait ensuite négligées, et qui n'ont pas assisté à la signature du décret et sont parties par bateau : tous ces éléments convergent très précisément vers Scholarios lui-même : voir *ibid.*, p. 112³¹⁻⁴⁰.

136. Voir *ibid.*, p. 109³²⁻³³ : ὥσπερ οὖν ἐν τοῖς διδασκάλοις ἀτελῇ τινα καὶ βεβαιομένην τὴν συμφωνίαν συνέθηκας [...].

137. Il faut signaler l'argument avancé par I. D. Polemis, qui retrouve des échos de certains discours de Scholarios dans ceux d'Isidore de Kiev et qui estime donc que les écrits de

Les objections

T. Zèsès s'abstient pour sa part de commenter ces aveux de Scholarios et dénie entièrement l'authenticité des discours de Scholarios à Florence, y compris l'*Avis*. Il met en cause les *Actes grecs* avec tout ce qu'ils contiennent, en particulier les avis émis à la fin du concile, en expliquant que celui qui a été attribué à Joseph II est à l'évidence un faux¹³⁸.

En dehors de cette pétition de principe, T. Zèsès avance deux principaux arguments contre l'authenticité des écrits de Scholarios. Il souligne tout d'abord diverses incohérences entre l'*Avis* et les quatre discours, esquivées par J. Gill : il fait remarquer en effet que l'*Avis* décrit trois discours et non quatre, et qu'il se trompe sur leur contenu, à l'exception de la description qu'il donne du premier, *Sur la nécessité de secourir Constantinople*¹³⁹. Cette remarque lui permet d'avancer que l'auteur de l'*Avis* est très certainement le même que l'auteur de *Sur la nécessité de secourir Constantinople*¹⁴⁰ – T. Zèsès ne le dit pas clairement, mais c'est bien sûr à Plousiadènes qu'il pense. Quant aux trois autres discours, ils ne contiennent pas du tout ce qui est annoncé dans l'*Avis*, selon T. Zèsès.

En second lieu, T. Zèsès met au jour les contradictions qui existent entre les quatre discours eux-mêmes, plus précisément entre le premier et les trois suivants¹⁴¹ : autant *Sur la nécessité de secourir Constantinople* est une exhortation à signer l'Union pour des raisons matérielles ou « économiques » – le besoin d'une assistance militaire en particulier –, autant l'auteur de *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure* défend une Union dogmatique reposant sur une étude rigoureuse des deux traditions doctrinales. De même, dans *Sur la nécessité de secourir Constantinople*, l'accent est mis sur l'organisation d'une défense efficace de la ville à l'aide de moyens humains, et l'attente passive d'un secours divin est dénoncée, tandis que dans *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure*, il est dit que Dieu vient de toute façon en aide à ceux dont le but est juste¹⁴². T. Zèsès conclut donc, à la suite de T. Fromman notamment, au fait que la position défendue par *Sur la nécessité de secourir Constantinople* ne correspond pas du tout à la thèse des autres discours et que ces quatre discours ne peuvent donc pas avoir été rédigés par la même personne.

L'ensemble de ce raisonnement aboutit à exclure, à l'aide d'arguments recevables, l'*Avis* et *Sur la nécessité de secourir Constantinople* ; mais le caractère apo-

Scholarios n'ont pu être forgés un demi-siècle plus tard par Plousiadènes : voir POLEMIS, *Notes on a speech of Isidore*, p. 273-278. Cet argument écarte l'hypothèse d'un faux fabriqué de toutes pièces à la fin du xv^e siècle, mais non celle d'une fausse attribution à Scholarios d'un texte écrit par un autre membre de la délégation byzantine ; il n'interdit pas non plus que ces discours soient réellement de Scholarios, mais qu'ils aient été ensuite interpolés, tout comme les *Actes grecs*.

138. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 379-380. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3378.

139. Voir *supra* note 121. Tous les historiens s'accordent pour reconnaître que cette description de l'*Avis* correspond bien au premier discours attribué à Scholarios, *Sur la nécessité de secourir Constantinople*.

140. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 47 et 377-378.

141. T. Zèsès reprend ici l'argumentation déjà fournie par A. Diamantopoulos dans son compte rendu au dernier volume des *Œuvres complètes* de Scholarios, paru dans *Επετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 13, 1937, p. 431-435.

142. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 373-376.

crypte des trois autres discours n'est pas prouvé par T. Zèsès¹⁴³. Il insiste beaucoup sur leur unité et estime qu'il s'agit d'une seule œuvre en trois parties¹⁴⁴; il remarque aussi que son auteur, fort habile, cherche à apparaître comme neutre, ne prenant ouvertement parti ni pour les Grecs, ni pour les Latins, alors qu'il est fondamentalement partisan des thèses latines. Ces éléments lui permettent d'affirmer qu'aucun Grec en dehors du cercle de Bessarion n'a pu rédiger de tels discours, et que leur feinte neutralité vise en réalité à influencer les orthodoxes¹⁴⁵. Faut-il comprendre que T. Zèsès considère ce discours tripartite comme contemporain du concile, mais composé par un autre Grec que Scholarios ? Il ne conclut pas clairement sur ce point.

Nouvelles hypothèses

Plusieurs de ces arguments ne manquent pas d'intérêt. Faisons abstraction pour l'instant du problème de l'authenticité des textes en lui-même, pour revenir sur la cohérence des écrits entre eux. Tout d'abord, il est vrai que les trois derniers discours attribués à Scholarios forment un tout, ce que leurs titres français ne révèlent pas. Les manuscrits grecs dans lesquels sont conservés ces textes donnent pour commencer ce qui peut apparaître comme un titre générique, «Du même seigneur Georges Scholarios, au concile œcuménique, pour la paix» (Τοῦ αὐτοῦ κυρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς τὴν οἰκουμένην σύνοδον ὑπὲρ εἰρήνης). À la suite de ce titre global, figure l'intitulé du premier discours : «Qu'il faut faire une Union dogmatique, non une paix économique, comme certains le veulent, et ce qu'elle est»¹⁴⁶. En tête des deux discours suivants se trouvent ensuite les titres respectifs «Du même, deuxième discours, dans lequel sont réfutés les empêchements à une telle paix»¹⁴⁷ et «Du même, troisième discours, dans lequel est présenté ce qui produira une telle paix»¹⁴⁸.

143. T. Frommann les considérait pour sa part comme authentiques : voir FROMMANN, *Kritische Beiträge*, p. 86-104.

144. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 372 et 377.

145. Voir *ibid.*, p. 377.

146. L'ensemble du titre du premier discours «pour la paix» est donc : Τοῦ αὐτοῦ κυρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς τὴν οἰκουμένην σύνοδον ὑπὲρ εἰρήνης· ὅτι δογματικὴν ἔνωσην δεῖ ποιεῖν, οὐκ εἰρήνην οἰκονομικὴν, ὥς τινες βούλονται, καὶ τίς ἐστὶν αὕτη. Dans l'édition des *Œuvres complètes*, il correspond au deuxième discours de Scholarios à Florence, *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure* (SCHOLARIOS, *Sur le caractère de la paix religieuse à conclure*, I, p. 306-325); de même, il s'agit du deuxième discours de Scholarios dans l'édition de J. Gill (SCHOLARIOS, *Discours à Florence* [éd. GILL], p. 21-48).

147. Τοῦ αὐτοῦ λόγος δεύτερος, ἐν ᾧ ἀναιρεῖται τὰ κωλύματα τῆς τοιαύτης εἰρήνης. Dans l'édition des *Œuvres complètes*, il correspond au troisième discours de Scholarios à Florence, *Obstacles à la paix religieuse* (SCHOLARIOS, *Obstacles à la paix religieuse*, I, p. 325-345); voir aussi le troisième discours de l'édition de J. Gill (SCHOLARIOS, *Discours à Florence* [éd. GILL], p. 49-78).

148. Τοῦ αὐτοῦ λόγος τρίτος, ἐν ᾧ τίθεται τὰ ποιήσοντα τὴν τοιαύτην εἰρήνην. Dans l'édition des *Œuvres complètes*, il correspond au quatrième discours de Scholarios à Florence, *Moyens d'obtenir la paix religieuse* (SCHOLARIOS, *Moyens d'obtenir la paix religieuse*, I, p. 346-372); voir aussi le quatrième discours de l'édition de J. Gill (SCHOLARIOS, *Discours à Florence* [éd. GILL], p. 79-118).

Il faut rapprocher maintenant cette œuvre tripartite de la description donnée dans l'*Avis* : Scholarios parle de «deux livres» (βιβλία) – et non de deux discours – qu'il avait composés antérieurement à *Sur la nécessité de secourir Constantinople*; or le premier de ces deux livres est présenté comme un «conseil au sujet de l'Union, de ses modalités et de tout ce qui convient à cette matière»¹⁴⁹. Il n'est donc pas impossible de reconnaître dans les trois discours «Pour la paix» attribués à Scholarios le premier «livre» auquel il est fait allusion dans l'*Avis* : la mention des «modalités» (τρόπων) selon lesquelles l'Union pourra se faire, semble renvoyer au dernier discours, qui traite précisément des méthodes qui conduiront à la conclusion de l'Union (τὰ ποιήσοντα). Je propose donc d'identifier les trois derniers discours de Scholarios à Florence à une seule œuvre tripartite, qui correspondrait à l'un des deux livres présentés par Scholarios au synode grec. Cette hypothèse peut se résumer dans le tableau suivant :

Éléments descriptifs de l' <i>Avis</i>	Identification de J. Gill	Identification proposée
Exhortation à signer l'Union pour venir en aide à Constantinople	<i>Sur la nécessité de secourir Constantinople</i>	<i>Sur la nécessité de secourir Constantinople</i>
Livre sur la nature de l'Union qu'il faut réaliser et sur les moyens qui peuvent permettre d'y parvenir	<i>Sur le caractère de la paix religieuse à conclure</i>	Œuvre tripartite intitulée <i>Au concile œcuménique, Pour la paix</i> , regroupant <i>Sur le caractère de la paix religieuse à conclure</i> , <i>Obstacles à la paix religieuse</i> et <i>Moyens d'obtenir la paix religieuse</i>
Livre sur l'accord des Pères entre eux sur la question de la procession de l'Esprit à l'aide de citations bibliques et patristiques	<i>Obstacles à la paix religieuse et Moyens d'obtenir la paix religieuse</i>	Florilège de citations bibliques et patristiques compilé par Scholarios

Cette proposition n'infirme nullement la remarque de J. Gill concernant le rapprochement qu'il propose avec l'autre discours de Scholarios rapporté par Syropoulos : ce «discours de conseil»¹⁵⁰ qui prônait une Union dogmatique de

149. SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 372²⁴⁻²⁵ : μαρτυροῦσι δὲ καὶ τὰ δύο βιβλία, ἅπερ πρότερον συνθεῖς, νῦν ἐγχειρίζω τῇ παρουσίᾳ συνόδῳ, ὣν τὸ μὲν ἐστὶ συμβουλή περὶ τε ἐνώσεως καὶ τρόπων αὐτῆς καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ταύτην ἀρμόττει τὴν ὕλην.

150. Notons que Syropoulos résume ce qu'il qualifie de «discours de conseil» (λόγος συμβουλευτικός) de Scholarios, et que d'autre part le premier livre remis par Scholarios au synode selon l'*Avis* est aussi un «conseil» (συμβουλή).

préférence à une Union économique présente effectivement des ressemblances très nettes avec le premier discours de l'œuvre tripartite, surtout lorsqu'on lui restitue son vrai titre : « Qu'il faut faire une Union dogmatique, non une paix économique, comme certains le veulent, et ce qu'elle est ». Comme il est dit par ailleurs dans l'*Avis* que les livres présentés par Scholarios ont été rédigés « auparavant » (πρότερον), rien n'interdit de penser qu'il n'y ait qu'un seul et même discours de Scholarios sur ce thème, écrit dès 1436-1437.

Mais il reste alors à identifier le second livre dont Scholarios serait l'auteur, selon l'*Avis*. Ce second livre est présenté de la manière suivante : « l'autre traite du sujet en question, en ayant pour but de montrer, non par des paroles humaines ni par des démonstrations, mais par des paroles de l'Écriture sainte et des docteurs eux-mêmes, que les docteurs de l'Église sont en accord les uns avec les autres »¹⁵¹. Il semble que Scholarios expose ici les principes qu'il a suivis pour composer ce second livre, tout à fait distincts de ceux qui ont présidé à la rédaction du premier livre : il affirme en effet n'avoir pas voulu recourir aux moyens rhétoriques utilisés pour entraîner l'adhésion – comme le veut le genre même du « discours de conseil » –, mais prétend s'être contenté de citations tirées de la Bible et des Pères. L'ouvrage est donc d'une tout autre nature et rappelle furieusement le genre du florilège, abondamment employé tout au long du concile¹⁵².

Ce second livre pourrait en effet n'être qu'un simple recueil de citations bibliques et patristiques sur la question de la procession de l'Esprit. Il faudrait alors admettre que la paternité de Scholarios aurait été oubliée ou occultée, puisque aucun ouvrage de ce type ne lui est attribué dans la tradition manuscrite ; par ailleurs, un tel florilège ne figure pas non plus de façon anonyme dans les manuscrits contenant les *Actes grecs* et les discours attribués à Scholarios. Cette proposition d'identification des discours décrits dans l'*Avis* soulève donc de nouvelles difficultés, mais elle rend mieux compte du contenu réel des écrits attribués à Scholarios ; elle permet aussi de relativiser l'argument selon lequel l'auteur de

151. SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 373¹⁻³ : τὸ δὲ περὶ τοῦ ζητήματος πραγματεύεται, σκοπὸν ἔχον δεῖξαι τοὺς διδασκάλους τῆς ἐκκλησίας συμφωνοῦντας ἀλλήλοις, οὐ λόγους ἀνθρώπινους οὐδ' ἀποδείξεσιν, ἀλλὰ ῥητοῖς τῆς ἱερᾶς γραφῆς καὶ τῶν διδασκάλων αὐτῶν.

152. Tant les partisans que les adversaires de l'Union avaient recours à des florilèges de citations bibliques et patristiques : voir MEUNIER, B., Cyrille d'Alexandrie au concile de Florence, *Annuaire historique conciliaire* 21, 1989, p. 147-174 ; ALEXAKIS, A., The Greek patristic *Testimonia* presented at the Council of Florence (1439) in support of the *Filioque* reconsidered, *Revue des études byzantines* 58, 2000, p. 149-165. Marc d'Ephèse est l'auteur d'un florilège hostile au *Filioque*, composé avant ou pendant le concile (voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres anti-unionistes, Testimonia*, p. 34-59) ; les unionistes ont recours de leur côté aux *Epigraphai* de Bekkos, remises à l'honneur par Bessarion : voir RIGO, A., La refutazione di Bessarione delle *Antepigraphai* di Gregorio Palamas, dans *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, éd. M. CORTESI et C. LEONARDI, Florence 2000, p. 283-294. Il existe aussi un florilège grec en faveur de l'Union réalisé par Ambroise Traversari avec la collaboration d'un Byzantin, peut-être Bessarion : voir HOFMANN, G., Die Konzilsarbeit in Florenz (26 febr. 1439-26 febr. 1443), *Orientalia christiana periodica* 4, 1938, p. 159-169 ; ORTIZ DE URBINA, I., Un codice fiorentino di raccolte patristiche (*Conv. Soppr.* 603. Bibl. Laurenziana), *Orientalia christiana periodica* 4, 1938, p. 423-440 ; GILL, *Concile*, p. 152-153 ; CACIOLLI, L., Codici di Giovanni Aurispa e di Ambrogio Traversari negli anni del Concilio di Firenze, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 599-647, ici p. 616-619 ; DELACROIX-BESNIER, *Dominicains*, p. 348-349.

l'*Avis* connaissait mal les trois derniers discours attribués à Scholarios et ne donnait une description correcte que du premier. Cette hypothèse va donc dans le sens de l'unité de toutes les œuvres mises en cause, c'est-à-dire l'*Avis* et les quatre discours, sans asseoir pour autant complètement leur authenticité.

Il faut revenir maintenant sur le second argument de T. Zèsès, à savoir le problème de la contradiction évidente des discours entre eux ; cette contradiction est indéniable, mais elle peut être interprétée autrement que ne le fait le biographe grec. Rappelons succinctement les éléments du problème : on a montré que Scholarios plaidait, avant son départ pour l'Italie, pour une Union véritable et sincère, fondée sur l'examen du dogme, et qu'il déconseillait l'Union par économie, même dans la perspective de l'obtention d'une aide militaire pour Constantinople¹⁵³. L'œuvre tripartite *Pour la paix*, qu'elle soit ou non de Scholarios, va tout à fait dans le même sens. Au contraire, *Sur la nécessité de secourir Constantinople* constitue une exhortation enflammée à signer l'Union avec les Latins en acceptant de reconnaître telle quelle la validité du *Filioque*, au nom de l'urgence et de la nécessité dans laquelle se trouve la « patrie »¹⁵⁴. La manière dont ce dernier discours a été composé est évoquée dans l'*Avis* : il est qualifié d'« improvisé » et semble uniquement destiné à infléchir les métropolitains pour qu'ils signent l'Union sans réfléchir plus longtemps¹⁵⁵ ; ce discours, s'il n'est pas apocryphe, date donc nécessairement de la fin du concile, plus précisément même, du moment où la rumeur d'une attaque de Constantinople par Murad II atteint Florence, ce qui justifie à la fois son ton angoissé et son insistance sur l'urgence qu'il y a à agir¹⁵⁶. Comme on l'a vu, les deux « livres » que Scholarios a remis au synode grec et qui contenaient ses trois autres discours avaient pour leur part été écrits « auparavant »¹⁵⁷, peut-être même à Constantinople. Ainsi les différences entre ces écrits peuvent s'expliquer par des circonstances de rédaction tout à fait différentes : Scholarios, partisan d'une Union dogmatique avant le concile, aurait évolué pendant son séjour en Italie, notamment parce qu'il redoutait une attaque turque, jusqu'à s'engager publiquement pour une Union fondée sur les avantages matériels qu'elle procurait, c'est-à-dire pour une Union économique telle que la réclamait l'empereur ; il se serait

153. Voir le résumé du discours de Scholarios donné par Syropoulos, commenté *supra* chapitre V.2, p. 310-312.

154. Voir SCHOLARIOS, *Sur la nécessité de secourir Constantinople*, I, p. 300³⁷-301² : οὗτε γὰρ Λατίνων οὐτε βαρβάρων οὐδεὶς ἀγνοεῖ πρώτην αἰτίαν ἐνώσεως τὴν τῆς βοηθείας οὖσαν ἐλπίδα καὶ τὸ μηδὲν ἄλλον ἡμῖν περιλειφθῆναι τρόπον, ὃ μέλλομεν σφῆζεσθαι. *Ibid.*, p. 302¹⁴⁻¹⁵ : οὐ δεῖ τοῖνυν μέλλειν οὐδ' ἀναβάλλεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνωσιν πράττειν καὶ ὅτι τάχιστα βοηθεῖν. *Ibid.*, p. 304¹⁵⁻²⁰ : συμβουλευώ [...] λόγων μὲν παύσασθαι, ἀψιασθαι δὲ ἔργων, ἐν δὲ πάντων σκοποῦντας, ὅπως καὶ πατρίδα καὶ ἔθνος καὶ ἱερὰ καὶ τάφους καὶ αἰὲ μὲν, νῦν δὲ μάλιστα διασωσώμεθα.

155. Voir SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 372²¹⁻²⁴ : ὁ πρὸς τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερὰν ταύτην σύνοδον σχεδιασθεὶς μοι καὶ πεμφθεὶς λόγος δηλοῖ, ἐν ᾧ πρὸς τε τὴν ἐνωσιν καὶ τὴν βοήθειαν τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει πραγμάτων τοὺς ἱεροὺς τοῦτους προετρεπόμεν πατέρας.

156. Voir *supra* note 82.

157. Voir *supra* note 149. Ils avaient été écrits avec soin, opération qui avait demandé à leur auteur beaucoup de temps : ἱκανῇ μελέτῃ καὶ φροντίδι πολυημέρῳ συντέθεικα (SCHOLARIOS, *Avis*, I, p. 373⁹⁻¹⁰).

alors contredit aux yeux de tous en cautionnant une modalité d'accord qu'il rejetait auparavant.

Une analyse détaillée de l'*Avis* ferait apparaître en effet une sorte de malaise chez son auteur : il commence par insister sur la constance de son opinion sur l'Union¹⁵⁸ ; il évite cependant soigneusement de donner à proprement parler un « avis », se contentant d'une simple exhortation ; de plus, en préambule à ses déclarations, il dénie par avance le fait qu'il lui faudrait « composer son propre visage » pour rendre sur l'Union le jugement favorable qu'il est sur le point d'énoncer¹⁵⁹. Ces hésitations et ces circonlocutions ne se retrouvent pas dans les autres professions de foi connues ; mais l'authenticité de celle de Scholarios étant contestée, il faut plutôt analyser ses autres écrits. De fait, certains textes ultérieurs sont encore beaucoup plus significatifs quant aux contradictions et aux revirements auxquels aurait été sujet Scholarios : ne sera examinée pour l'instant que l'une des accusations qui ont été formulées dans ce sens par l'un de ses contemporains et non des moindres, Marc d'Éphèse, ainsi que les justifications que Scholarios a lui-même avancées en guise de réponse¹⁶⁰.

L'échange de lettres entre Marc d'Éphèse et Scholarios prend place dans la seconde moitié de l'année 1440. L'indication chronologique se trouve dans le titre de la missive de Scholarios : cette dernière constitue en effet une « réponse à la lettre que [Marc] lui a envoyée d'Éphèse, lorsqu'il est secrètement parti de Constantinople pour Éphèse »¹⁶¹ ; or on sait par Syropoulos que Marc a quitté Constantinople pour Éphèse le 15 mai 1440¹⁶². Les multiples citations de la lettre de Marc contenues dans la réponse de Scholarios ont depuis longtemps permis de reconnaître là un fragment authentique de la correspondance des deux hommes¹⁶³. Marc adresse dans sa lettre de violents reproches à Scholarios pour son attitude versatile : il lui impute plusieurs revirements sur la question de l'Union, l'accusant en dernier lieu de s'être rallié aux unionistes en « se mettant d'accord avec les mauvais faiseurs d'économie pour arriver aux compromis et aux économies »¹⁶⁴. Selon Marc, à la date où il écrit, soit quelque temps après le 15 mai 1440, Scholarios a déjà plusieurs fois révisé sa position : Marc prétend que Scholarios, en acceptant les concessions qu'impose la reconnaissance de l'Union

158. Voir *ibid.*, p. 373¹⁰⁻¹¹ : καὶ ἔσονται ταυτὰ τὰ βιβλία τοῦτο μὲν ἐναργὴς καὶ διηγετικὴ ἀπόδειξις τῆς ἐμῆς διανοίας.

159. *Ibid.*, p. 373²⁰⁻²¹ : καὶ συστάσει μὲν τοῦ οἰκείου προσώπου οὐ δεῖν οἶμαι χρῆσθαι.

160. Pour les autres sources portant sur ce thème, voir *infra* chapitre VI. 2.

161. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445³⁻⁵ : τῷ Ἐφέσου κυρῷ Μαρκῷ [sic] τῷ Εὐγενικῷ πρὸς ἣν ἐκεῖνος αὐτῷ ἐπεμψεν ἐπιστολὴν ἐξ Ἐφέσου, ὅτε κρυφίως ἀπεδήμησεν ἀπὸ τῆς Κωνσταντίνου πρὸς Ἐφεσον.

162. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 556-557.

163. La lettre de Marc et la réponse de Scholarios ont été éditées dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 152-162. La lettre de Scholarios a ensuite été rééditée dans les *Œuvres complètes* : voir SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445-449. Sur ces lettres, voir l'introduction de L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 9-11 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 36 et 341 ; voir aussi GLABINAS, *Επιστολή του Μητροπολίτη Εφέσου*, p. 100-104. Le dernier article cité contient une traduction en grec moderne de la lettre de Marc à Scholarios.

164. MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Scholarios*, p. 152¹³-153² : [...] τοῖς κακοῖς οἰκονομίς συντρέχειν ἐπὶ τὰς μεσότηας καὶ οἰκονομίας.

de Florence, « a trahi à nouveau la vérité »¹⁶⁵. Il présente donc l'attitude de Scholarios comme une succession de changements d'opinion : il y eut un temps où Scholarios était partisan de l'économie, puis il s'était « rallié à la droite doctrine et à la pensée pieuse et ancestrale et [avait] plaidé en faveur de la vérité »¹⁶⁶, au grand bonheur de Marc, pour finalement retourner à une position de compromis. Eu égard à ce que l'on connaît de la biographie de Scholarios, ces volte-face peuvent facilement être reconstituées : Scholarios a bien choisi en mai-juin 1439 d'accepter l'Union par économie, puis son départ anticipé peut correspondre à un moment où il aurait plutôt critiqué l'Union et défendu l'orthodoxie traditionnelle, alors qu'il s'est finalement rangé du côté de l'Église officielle après l'élection, le 4/5 mai 1440, d'un patriarche unioniste. Il faudrait encore rajouter, ce que ne fait pas Marc, la position initiale de Scholarios, lorsqu'il revendiquait une Union véritable fondée sur l'examen strict du dogme. L'aspect le plus intéressant de cette lettre réside surtout dans l'identification des pôles entre lesquels Scholarios est censé osciller ; les expressions employées par Marc ne laissent aucun doute sur ce point : c'est bien de l'économie à l'acribie que Scholarios passe, et inversement.

Il n'en disconvient pas dans sa propre réponse : reprenant mot pour mot les accusations de Marc au sujet de sa propre « duplicité », de son « opinion variée quant aux choses divines » et de son « âme facilement agitée par le vent »¹⁶⁷, il admet que son attitude a fait scandale¹⁶⁸. Mais il prétend n'en être pas responsable : « et je sais que je n'ai aucun compte à rendre pour ce scandale, s'il est vrai que c'est arrivé non à cause de ce que moi-même je disais à mauvais escient, mais à cause de ce que eux-mêmes interprétaient à mauvais escient, et s'il est vrai qu'ils ne savaient pas distinguer l'économie et l'acribie et les moments opportuns pour chacune des deux »¹⁶⁹. Ainsi Scholarios reconnaît lui-même que son discours sur l'Union a varié et qu'il s'est rangé sciemment tantôt à une position rigoureuse, tantôt à une attitude plus conciliante, laquelle lui était dictée, à l'en croire, par les circonstances. Sa versatilité pendant et juste après le concile est donc indéniable : Scholarios a d'abord exhorté à une Union dogmatique, en toute acribie, pour ensuite se replier sur une position d'économie, après l'interruption des discussions à Florence, alors que le concile semblait dans l'impasse ; une fois le décret signé, il a probablement dénoncé une Union dont il désapprouvait les

165. *Ibid.*, p. 153¹² : οὕτω ῥαδίως αὐθις προέδωκας τὴν ἀλήθειαν. Voir aussi *ibid.*, p. 152¹² : ἀκούσαντες μεταπεθεῖσθαί σε πάλιν.

166. *Ibid.*, p. 152¹⁰⁻¹¹ : ὅσης ἡμᾶς ἐνέπλησας ἡδονῆς, ἡνίκα τῆς ὀρθῆς δόξης ἐγένοντο καὶ τοῦ εὐσεβοῦς καὶ πατρικοῦ φρονήματος καὶ τῇ καταψηφισθείσῃ παρὰ τῶν ἀδίκων κριτῶν συνηγόρησας ἀληθείᾳ [...].

167. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 448¹⁸⁻²⁰ : [...] κάμει διπλὴν τινα καὶ ποικίλην περὶ τῶν θεῶν γνώμην ἔχειν ἐνόμισαν καὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς ὡς ῥαδίως ῥιπιζομένης κατηγορήκασιν. Voir aussi MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Scholarios*, p. 153¹⁴⁻¹⁷ : κλαύσομαι τὴν θυγατέρα Σιών, τὴν τοῦ φιλοσόφου λέγω ψυχὴν, ῥιπιζομένην καὶ μεταφερομένην ὡς χνοῦς ἀπὸ ἀλῶνος θερμῆς.

168. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 448¹⁷ : σκανδάλου δὲ οὐκ ὀλίγοις αἴτιος εὐ οἶδα γεγενημένος.

169. *Ibid.*, p. 448²⁰⁻²⁴ : καὶ οἶδα μὲν τοῦ τοιοῦτου σκανδάλου μηδένα λόγον ὀφείλων, εἴπερ οὐκ ἐξ ὧν αὐτὸς κακῶς ἔλεγον, ἀλλ' ἐξ ὧν αὐτοὶ κακῶς ἐξηγοῦντο, τοῦτο συνέβαινε, καὶ εἴπερ οὐκ ἤδεσαν διακρίνειν οἰκονομίαν τε καὶ ἀκρίβειαν καὶ τούτων ἐκατέρᾳ καιροῦς.

termes, mais s'est cependant rallié dès mai 1440 à la politique impériale en reconnaissant l'unioniste Métrophane comme le patriarche légitime.

Cette analyse apporte un éclairage essentiel sur le problème de l'authenticité des écrits de Scholarios à Florence. Contrairement à ce qu'affirment divers historiens, les contradictions qui existent entre les quatre discours attribués à Scholarios pour la période du concile ne plaident pas pour le caractère apocryphe de certains d'entre eux ; ces incohérences doivent même être interprétées en sens inverse, dans la mesure où elles correspondent à la réelle instabilité de la pensée de Scholarios sur l'Union. Comme il l'avoue dans sa lettre à Marc, Scholarios regrette par la suite ces hésitations, qu'il ne réussit pas vraiment à justifier¹⁷⁰ ; il tend ensuite toujours plus à minimiser et à faire oublier ces revirements, insistant sur la constance de sa position sur la question de l'Union.

Les divers textes attribués à Scholarios pour la période du concile – *Billet*, discours et *Avis* – apparaissent donc parfaitement cohérents entre eux, ainsi qu'avec les œuvres de Scholarios immédiatement postérieures au concile. Il n'est cependant pas possible, en l'état actuel de la recherche sur la tradition manuscrite de ces textes, de les authentifier sans aucun doute. Mais qu'ils soient bien de lui ou qu'ils aient été fabriqués ou interpolés, le contenu qu'ils présentent dans leur forme actuelle s'accorde avec ce que l'historien peut raisonnablement dire de l'attitude de Scholarios au concile. Les points suivants doivent en effet être considérés comme acquis : ainsi qu'il en témoigne lui-même, Scholarios s'est bien engagé en faveur de l'Union à l'époque du concile, y compris par écrit ; il a défendu une conception rigoureuse de l'Union depuis les préparatifs du concile jusqu'aux sessions de Florence, puis il s'est rallié finalement à une Union économique, dans laquelle la validité de la doctrine latine était reconnue sans véritable consensus ; cette volte-face n'est pas passée inaperçue de ses contemporains, et il n'a cessé de tenter de la relativiser ou même de la nier par la suite. Toutes ces conclusions intéressent au premier chef la biographie de Scholarios ; elles n'apportent en revanche que peu d'éléments à l'histoire du concile de Florence, car même s'il a composé des discours en faveur de l'Union – discours qu'il n'a sans doute pas eu l'occasion de lire publiquement –, Scholarios n'a pas joué un rôle décisif au concile et n'a vraisemblablement pas été en mesure d'influencer ses compagnons.

c. L'EXPÉRIENCE VÉCUE DU CONCILE

Scholarios a eu très peu voix au chapitre durant toute la durée du concile, mais il a assisté aux discussions officielles ainsi qu'aux débats entre Grecs, tout comme il a pu observer l'attitude respective de l'empereur et du pape et la manière dont l'Union avait été conclue. De plus, ce séjour en Italie lui a donné l'occasion de rencontrer un grand nombre de lettrés latins, de découvrir la magnificence de Florence et de Venise, d'être confronté réellement à la culture occiden-

170. Voir *ibid.*, p. 448¹⁵⁻¹⁶ : πολλά μοι μετεμέλησεν ἄχρι τοῦ νῦν πολλῶν παρὰ καιρὸν εἰρημένων.

tale, alors en pleine Renaissance. Il n'est pas inutile de tenter de décrire les impressions qu'il a pu en retirer, celles qui lui sont propres comme celles qu'il partage avec la plupart des autres membres de la délégation grecque. Outre le dépaysement évident que devait causer aux Byzantins ce séjour de plus d'une année en Italie, le déroulement même du concile a profondément troublé la majorité d'entre eux : les réactions des unionistes comme celles des opposants au décret florentin, lorsqu'ils rentrent à Constantinople, ne peuvent se comprendre si l'on ne prend pas la mesure de ces bouleversements de tous ordres¹⁷¹.

L'infériorité des Grecs

La délégation grecque partie pour l'Italie réunissait environ 700 personnes. Un petit nombre d'entre elles composait la délégation officielle, à savoir le patriarche et la trentaine d'ecclésiastiques et de moines qui devaient prendre part aux sessions conciliaires ; ceux-ci étaient encadrés par des représentants du pouvoir laïc, en premier lieu l'empereur, mais aussi des archontes et des conseillers personnels de Jean VIII, tandis que tous les autres participants appartenaient aux suites respectives de ces hauts dignitaires¹⁷². Malgré ce déplacement massif, l'un des sentiments dominants des délégués byzantins durant tout le concile reste la conscience de leur infériorité numérique. Il est vrai que du côté latin, plus de cent cardinaux et évêques avaient été conviés à participer au concile, ce qui leur conférait un avantage quantitatif indéniable¹⁷³. Cependant, comme le principe d'un vote par tête à l'issue des débats conciliaires avait d'emblée été rejeté, cette inégalité ne devait *a priori* pas être préjudiciable aux Grecs¹⁷⁴.

L'infériorité était aussi économique, dans la mesure où l'État byzantin n'aurait pu assumer, en ce milieu du xv^e siècle, les dépenses liées à un tel voyage. Il avait donc été conclu que les frais de la délégation orthodoxe seraient entièrement pris en charge par le pape et ses hôtes, le marquis de Ferrare, puis la Commune de Florence¹⁷⁵ ; même les navires chargés de transporter les Grecs à l'aller comme au

171. Le nombre des publications portant sur le concile de Florence est considérable ; ne citant ci-après que ce qui concerne directement mon propos, je renvoie pour le reste à la bibliographie qui a été établie tout récemment par G. Conticello dans *CONTICELLO, Théologie byzantine*, II, p. 468-475.

172. Voir GILL, *Personalities* ; LEONTIADES, I. G., Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze, *Annuaire historique conciliaire* 21, 1989, p. 353-369. Au total, 32 ecclésiastiques et moines grecs ont signé le décret final : voir la liste des signataires grecs du concile dans Annexe III.1.

173. Sur le décret d'Union, 117 évêques latins, dont le pape, ont apposé leur signature : voir la bulle d'Union, éditée par HOFMANN, *Epistolae*, II, p. 73-77. Sur les cardinaux latins présents au concile, voir BIANCA, C., I cardinali al Concilio di Firenze, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 147-173.

174. Syropoulos n'est pas clair sur ce point : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 310-317. Selon les *Actes grecs* en revanche, le problème avait bien été résolu dès le début du concile : voir *Actes grecs*, p. 26³²⁻³⁶.

175. Voir GILL, J., The cost of the Council of Florence, dans GILL, *Personalities*, p. 186-203 ; MOLHO, A., Fisco ed economia a Firenze alla vigilia del Concilio, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 59-94. Voir les traités passés par le pape avec Nicolas d'Este et avec la Commune de Florence dans HOFMANN, G. (éd.), *Acta Camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino*, Rome 1950, p. 16-22 et p. 50-54.

retour étaient des galères vénitiennes affrétées par le souverain pontife. Cette situation de dépendance totale à l'égard des Latins inquiétait les délégués grecs dès avant leur départ, à en croire Syropoulos : ils redoutaient les pressions qu'ils risquaient de subir sur place, et plus encore les difficultés qu'on pourrait leur faire pour rentrer chez eux s'ils ne signaient pas l'Union¹⁷⁶. Il est délicat de se prononcer objectivement sur la réalité de ces soucis matériels : Syropoulos insiste beaucoup sur les divers retards avec lesquels l'argent destiné à l'entretien des Grecs leur fut distribué, mais ces délais peuvent s'expliquer par les réels problèmes financiers que connaissait alors la papauté¹⁷⁷. Faut-il pour autant voir là un réel moyen de peser sur les décisions du clergé grec ? Il semble que, pour certains, la lassitude et le désir de retrouver leur patrie aient pu jouer un rôle dans leur volonté de conclure rapidement les discussions. Il se peut donc que les conditions précaires dans lesquelles se trouvaient les Grecs aient contribué à user leur résistance, mais ce n'est certainement pas la raison essentielle pour laquelle ils ont finalement signé l'Union.

Au-delà du cadre et des circonstances dans lesquelles la rencontre a lieu, la confrontation elle-même avec les Latins désarçonne profondément la plupart des Byzantins. Syropoulos se fait l'écho de toutes les récriminations de ses compatriotes à l'encontre des Latins, à commencer par celles qu'ils expriment contre le pape lui-même. Eugène IV est en effet présenté comme hautain et méprisant, tant avec le patriarche de Constantinople qu'avec l'empereur, refusant de concéder à l'un et à l'autre les marques de respect et d'honneur qu'ils attendaient et provoquant ainsi à plusieurs reprises des querelles d'étiquette¹⁷⁸. Eugène IV est aussi soupçonné de n'avoir voulu l'Union qu'à des fins politiques, notamment pour contrecarrer l'influence des pères conciliaires de Bâle¹⁷⁹. Mais il lui est surtout reproché d'avoir cherché à imposer la foi latine à l'ensemble des évêques présents, attitude totalement contraire à la conception égalitaire que les Byzantins avaient du concile : la manière dont les discussions conciliaires publiques ont été interrompues et remplacées par des réunions restreintes à huis clos, le fait que les Grecs aient dû se prononcer sur des textes de compromis proposés par les Latins, l'ensemble de la procédure enfin, jugée très opaque, jettent le discrédit sur le résultat obtenu, l'Union elle-même. Scholarios synthétise cette critique dans ses œuvres polémiques des années 1445-1450 en reprenant l'image jadis forgée par Nil Kabasilas, selon laquelle le pape voulait enseigner la foi aux Grecs en les « reléguant au rang d'élèves »¹⁸⁰ : selon lui, à Florence, Eugène IV ne les a même pas traités comme des élèves, mais comme des « esclaves »¹⁸¹. Cette formule est

176. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 120-123, 146-149, 152-153 et 366-367.

177. Voir *ibid.*, p. 246-247, 272-273, 290-291, 436-437 et 514-515. Voir aussi GILL, J., *The 'Acta' and the Memoirs of Syropoulos as history*, dans GILL, *Personalities*, p. 163-168.

178. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 230-235 et 240-245. Sur la personnalité d'Eugène IV, voir GILL, *Personalities*, p. 35-44 ; HAY, D., Eugenio IV, dans *DBI*, 43, 1993, p. 496-502.

179. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 260-261. Scholarios reprend en détail cette analyse dans son *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* (1445), se livrant à cette occasion à une surprenante défense des pères conciliaires de Bâle, alors même qu'en 1435-1437, il soutenait avec ferveur la proposition d'Eugène IV contre la leur : voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 257³²-258¹².

180. Voir *supra* chapitre V.2, note 194.

181. SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 258¹¹⁻¹² : [εἰ] μὴ πάντα ἡμᾶς δεῖξειε τοῖς Λατίνων καινοτομίαις ὑπηκόους ὥστερ ἀνδράποδα. Voir

évidemment provocatrice et partielle, mais elle traduit bien l'impression qu'ont pu avoir les Byzantins de se trouver face à un pape excessivement autoritaire.

À leur tour, les théologiens latins ne sont pas non plus épargnés par Syropoulos, qui les présente comme imbus de leur science et prompts à écraser les orateurs grecs par des raisonnements sans fin qu'ils sont les seuls à maîtriser, même s'ils ne recourent pas directement à la scolastique¹⁸². Face à eux, les Byzantins sont amenés à douter non de leurs convictions, mais de la valeur de leurs propres arguments : c'est ainsi qu'à la fin de leur séjour à Ferrare, lorsque les délégués grecs doivent décider s'il est opportun pour eux d'abandonner la question de l'addition pour passer à l'examen de la doctrine sur la procession de l'Esprit, ils expriment une grande réticence, parce qu'ils savent que leur argumentation a été insuffisante même là où ils se pensaient les plus forts¹⁸³. Syropoulos rejette la faute sur les Latins, en les traitant de « querelleurs » et en mettant en cause leurs méthodes soi-disant déloyales¹⁸⁴ : mais il ne fait que rendre compte avec dépit de l'infériorité bien réelle des Byzantins dans les discussions théologiques¹⁸⁵. Scholarios, pour sa part, juge le rapport de force d'un autre point de vue : dans ses écrits immédiatement postérieurs au concile, il ne cache pas son admiration pour la pensée occidentale et reconnaît la supériorité de fait des théologiens latins, qui fondent leurs démonstrations sur des principes philosophiques et non pas sur les seules citations patristiques et scripturaires¹⁸⁶. La médiocrité des Grecs, leur incapacité à se défendre le désolent littéralement, et il impute cette faiblesse au manque de formation rhétorique et philosophique de ses compatriotes¹⁸⁷.

SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 44³³-45⁴ : εἰ δὲ τοιαύτην σύνοδον γεννησομένην προήδει, ἐν ἣ ἄλιν ὁ πάπας διδάσκαλος καθεδεῖται τοῦ ζητουμένου, ὥς ἡ ἐκείνου δέκνυσι ψῆφος εὐθὺς καὶ τὰ πράγματα μαρτυρεῖ, τῶν ἄλλων οὐκ ἐν μαθητῶν τάξει καθεζομένων ἀλλ' ἐν ἀνδραπόδων μάλλον καλινδουμένων [...].

182. Voir par exemple les longues réponses d'André de Rhodes et de Julien Cesarini dès les premières discussions de Ferrare sur le Purgatoire : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 332-335 et 338-339.

183. Voir *ibid.*, p. 364-365 et p. 374-375.

184. Voir *ibid.*, p. 374¹⁵⁻¹⁶ et 375 : « nous savons exactement et nous avons compris combien les Latins sont gens querelleurs (φιλόνοιχοι) et absolument impossibles à convaincre (ἀκατάπειστοι) ».

185. Sur les biais des débats théologiques, voir en dernier lieu les articles réunis dans la deuxième partie de ALBERIGO, *Christian unity*, p. 227-489 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien et l'essor de la papauté*, p. 469-490.

186. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 406¹⁶⁻²⁰ : ἡμῖν γὰρ ἄνευ σοφίας ἡστυνοοῦν ἔξεστιν ἐπὶ τὰς κοινὰς καταφεύγειν δόξας καὶ τούτῳ μόνῳ νικᾶν ὑπ' ἐκείνων ἐγκαλουμένοις καὶ κρατεῖν ὥστ' ἀσφαλῶς ἐχομένοις, δυστυχεῖν δὲ ὁμῶς, ὅτι μὴ καὶ λογικαῖς ἀποδείξει καὶ λόγων ἰσχύϊ δυνάμεθα τῇ δόξῃ συνηγορεῖν. Bien entendu, dans ses textes polémiques ultérieurs, Scholarios, tout comme Syropoulos, met en cause les « sophismes » et les « menaces » auxquels recouraient les Latins pour avoir raison : ἀλλ' αὐτοὶ τὸ βούλεσθαι νόμον ποιοῦνται, καὶ ὃ τι ἂν αὐτοῖς προτείνοιμεν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων δικαίων καὶ τῆς ἀληθινῆς καὶ δικαίας εἰρήνης, τὰ μὲν σοφίσμασι, τὰ δὲ ἀπειλαῖς λύειν ἐθέλουσιν (SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 257¹³⁻¹⁶).

187. Voir l'ensemble de la *Lettre 2* (SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 403-410). Voir aussi ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 6.

De façon plus générale et même en dehors des questions théologiques, les contacts avec les Latins semblent avoir été vécus de façon plutôt douloureuse par les Grecs, depuis la découverte des trésors de Venise, dont il ne leur échappait pas qu'ils provenaient du pillage de Constantinople en 1204¹⁸⁸, jusqu'aux désastreuses consolations que certains leur prodiguaient en apprenant que Constantinople était menacée¹⁸⁹. Cette vision uniformément négative est cependant propre à Syropoulos : Pléthon, lorsqu'il évoque la vie qu'il a menée lors de son séjour à Florence, ne semble pas aussi amer¹⁹⁰. Certains aspects de la civilisation latine trouvent grâce aussi aux yeux de Scholarios : il n'évoque pas les intellectuels, qu'il n'a peut-être pas beaucoup fréquentés¹⁹¹, mais plutôt les moines, qu'il semble avoir eu l'occasion de bien connaître. À la fin de 1438, il avait en effet demandé à Ambroise Traversari, le général des Camaldules, s'il pouvait être logé dans son monastère pendant le temps où il demeurerait à Florence¹⁹² ; aucune source n'atteste qu'il en a bien été ainsi, mais Scholarios rappelle par la suite qu'il a effectivement rencontré des religieux, notamment des franciscains¹⁹³. Le jugement admiratif qu'il émet à l'égard des moines latins, comparés par lui aux Pères du désert, est un bon indice de l'estime qu'il leur portait – il faut souligner que cette appréciation est d'autant plus fiable qu'elle émane d'un texte polémique contre l'Union de Florence qui date de 1445¹⁹⁴.

Les tensions au sein de la délégation byzantine

Les griefs rétrospectifs des Byzantins à l'égard du concile ne tiennent pas seulement aux déceptions de toutes sortes que leur ont causées les Latins ; ils pro-

188. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 222-225.

189. Voir *ibid.*, p. 274-275 (trad. LAURENT). L'anecdote, peut-être fausse, concerne la réaction d'Ambroise Traversari à l'annonce d'une attaque ottomane sur Constantinople : celui-ci préconise de faire l'Union pour que les Latins puissent aller secourir la capitale byzantine ; à quelqu'un qui lui oppose que la ville tombera peut-être avant que l'aide latine n'arrive, il réplique : « mais alors nous détruirons et anéantirons les impies et, en pillant leur pays, nous retrouverons vos femmes, vos enfants et vos affaires et rendrons à chacun son bien avec usure ».

190. Voir PLÉTHON, *Contre les objections*, p. 372-373. Sur les fréquentations de Pléthon durant le concile, voir MONFASANI, *Platonic paganism*, p. 52-56 ; GENTILE, S., Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino, dans VITI, *Firenze e il Concilio*, p. 813-832.

191. Tout du moins selon les dires de Pléthon : « quand avez-vous rencontré des sages en Occident et lesquels ? Tous ceux qui étaient avec nous pendant notre séjour là-bas savent que vous fuyiez les réunions de ceux qui là-bas avaient la réputation de sages » (PLÉTHON, *Contre les objections*, p. 372¹⁴⁻¹⁶ et p. 373, trad. LAGARDE).

192. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 21, À Ambroise Traversari*, IV, p. 441⁴⁸. Sur Ambroise Traversari, voir *PLP*, n° 29205 ; voir aussi récemment GARFAGNINI, G. C. (éd.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Florence 1988.

193. Voir SCHOLARIOS, *Traduction et commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin De ente et essentia*, VI, p. 179²⁸⁻³⁰ : ἐπειδὴ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ ὄντων τινές, μάλιστα οἱ ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ Φραγγίσκου, ὧν οὐκ ὀλίγοις ὀμίληκα, ὑστέροις τισὶ διδασκάλους [...].

194. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 257²⁸⁻³² : καίτοι τῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἀσκούντων τὴν ἀρετὴν ἐκεῖ καὶ ἡσυχάζόντων, ἐνίων δὲ καὶ ἐν μέσαις ταῖς πόλεσιν, οὐδὲν ἔστιν εὐρεῖν ἐγκρατέστερον χρῆμα καὶ σωφρονέστερον· οὐδὲν διαφέρει τῶν ἐπ' ἀρετῇ βεβοημένων πατέρων ἕνεκά γε τοῦ τῆς ἀρετῆς χρήματος.

viennent aussi de l'attitude de l'empereur lui-même, qui alterne manipulation et intimidation pour obtenir l'obéissance de « son » Église¹⁹⁵. Les pressions exercées par Jean VIII sur les membres officiels de la délégation ne relèvent pas de l'imaginaire ou du sens de l'exagération de Syropoulos. Dans son traité *Contre le discours de Bessarion*, de peu postérieur au concile, Scholarios témoigne lui aussi du contrôle que le basileus exerce sur toute parole contestataire qui irait à rebours de la thèse officielle, c'est-à-dire l'unionisme. Les détails qu'il donne semblent tout à fait crédibles : d'après lui, toute éventuelle critique devait avoir été préalablement soumise à Jean VIII avant d'être énoncée devant le synode grec, et elle n'était ensuite formulée que si le basileus y avait consenti, tandis que les contrevenants à ces règles encouraient des sanctions¹⁹⁶. Toute velléité d'opposition est donc circonscrite par l'empereur et n'est en pratique tolérée que de la part de ceux qui occupent une place éminente, c'est-à-dire le frère de l'empereur, le despote Démétrios, et Marc d'Éphèse, auquel Jean VIII témoigne un respect tout particulier¹⁹⁷.

Cette manière d'agir est fort mal perçue par les ecclésiastiques grecs, d'autant plus qu'elle ne se justifie pas suffisamment, selon eux, par le but qui la sous-tend. Il est évident pour tous à Florence que l'empereur veut faire l'Union pour des raisons diplomatiques, donc par économie. La force de l'argument patriotique n'est certes pas négligeable ; c'est pourquoi certains, outre Scholarios, se rallient de leur plein gré à cette politique et acceptent même le principe d'une Union économique. C'est le cas de l'ensemble des archontes laïcs, préparés et peut-être même acquis à l'idée que cette concession est nécessaire, et il en va de même d'un certain nombre de clercs et de moines, convaincus par l'argument de l'économie. Cependant la plupart des ecclésiastiques ont plutôt tendance à se déterminer en fonction de leurs convictions religieuses véritables : ainsi les authentiques unionistes, tel Bessarion par exemple, ont été sincèrement convaincus de l'existence d'un accord dogmatique entre Latins et Grecs, de sorte qu'ils ne trahissent pas leur propre conception de l'orthodoxie en ratifiant le décret ; au contraire, beaucoup de métropolitains semblent ne consentir qu'à regret et malgré eux à signer

195. Voir la manière dont Jean VIII se pose en arbitre et en « défenseur » de l'Église : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 400-401 et p. 456-459. Sur les rapports de l'empereur avec l'Église dans le cadre du concile, il existe une abondante bibliographie : selon J. Gill, l'empereur n'a pas abusé de son autorité et n'a exercé aucune pression sur les délégués byzantins ; selon tous les autres historiens cités, au contraire, Jean VIII a fortement influencé la décision des représentants de l'Église grecque. Voir notamment STÉPHANIDES, B., 'Ο ἀκροῖος σταθμὸς τῆς ἐξελέξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἀμέσως ἀποτελέσματα αὐτοῦ (1416-1439), *Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 23, 1953, p. 27-40 ; GILL, *Personalities*, p. 116-123 ; GEANAKOPOLOS, *Church and State*, p. 78-80 ; GILL, J., The freedom of the Greeks in the Council of Florence, *University of Birmingham historical journal* 12, 1971, p. 226-236 ; GOUNARIDES, *Πολιτικές διαστάσεις*, p. 118-119 et 123-124 ; KIOUSOPOULOU, *Κοινωνική διάσταση*, p. 29-31.

196. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 112⁴⁰-113⁵ : τουτονὶ δὲ τὸν λόγον παρόντες οὐκ ἤλεγον, ἀλλὰ πρὸ τούτου σιγᾶν ἐκέλευεν ὁ βασιλεὺς, καὶ πολλὰν προπέτειαν αὐτῶν καταγίνωσκεν [sic], εἰ τι περὶ τῆς ἐνώσεως τρύβαιεν μὴ πρότερον ἀρέσαν ἐκεῖνω, καὶ ποινὰς ἔταπτεν, ἂν ποτε λάθωσιν ὑπερβάντες τὰ κελεύόμενα. Οὐτε γοῦν ῥάδιον ἦν αὐτοῖς ἀντιλέγειν σοι, μὴ προειδὸς ἐκείνου, οὐτ' εἰδὼς ἂν, συνεχώρει.

197. Voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 85-93.

l'Union, alors même que l'influence exercée par Jean VIII pèse très certainement sur leur décision. De fait, à trois moments décisifs de la fin du concile, à savoir lors du vote sur le *Filioque* le 2 juin 1439, lors de la signature du décret le 5 juillet 1439 et lors de la célébration de la messe d'Union le lendemain, l'intervention de l'empereur fait visiblement rentrer dans le rang tous ceux qui auraient souhaité exprimer leur désaccord – à l'exception de Marc d'Éphèse, qui constitue un cas particulier¹⁹⁸. L'exemple le plus patent est encore celui des moines de la délégation officielle : privés du droit de donner leur avis sur le *Filioque*, très probablement parce qu'ils y étaient en majorité hostiles, ils finissent néanmoins tous par signer le décret d'Union, comme le voulait le basileus¹⁹⁹.

Le cas de conscience auquel les Byzantins sont confrontés pendant toute cette période aboutit à une scission en deux camps principaux, qui, dans cette forme, ne préexistaient pas au concile. Dès la fin des discussions de Florence, les divisions internes créées par les conflits autour de la question de l'Union provoquent des déchaînements de violence verbale. Syropoulos relate ainsi une vive altercation entre Bessarion et Marc d'Éphèse, dans laquelle le second se voit reprocher d'être fou par le premier²⁰⁰. Quelque six années plus tard, Scholarios se souvient encore d'un épisode semblable – peut-être le même ? – et se lamente, avec une certaine hypocrisie, d'avoir alors abandonné Marc à d'aussi dures invectives²⁰¹. Le climat régnant au sein de la délégation byzantine s'est donc profondément dégradé durant le concile, mettant à mal les bonnes relations que pouvaient entretenir auparavant les individus entre eux.

En ce qui concerne l'expérience personnelle de Scholarios, il est clair que c'est bien du concile de Florence que date sa brouille avec Bessarion. Dans *Contre le discours de Bessarion*, il retrace de façon très allusive le déroulement du concile, et, alors même qu'il est encore de tendance unioniste à la date où il rédige cet écrit, au début des années 1440, il attaque violemment Bessarion, à la fois pour son attitude personnelle à Florence et pour la manière dont il a manigancé l'Union. Scholarios décrit Bessarion comme un homme brillant mais aussi présomptueux²⁰², devenu progressivement le chef d'une faction unioniste composée d'individus médiocres, opportunistes et particulièrement ignorants en théologie²⁰³. Il l'accuse de s'être entouré de tels individus pour forger sa théorie de l'ac-

198. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 452-453, 464-465, 486-493.

199. Voir *ibid.*, p. 454-457. Voir Annexe III.1.

200. Voir *ibid.*, p. 446¹⁰⁻¹² et 447 : « après s'être longuement disputé, l'évêque de Nicée se leva pour déclarer : 'C'est en vain que je traite et me dispute avec un démoniaque (δυνάμειος δαίμονις). C'est un fou (μαινόμενος) avec lequel je ne veux pas me quereller' ».

201. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 249²⁴⁻²⁷ : ὁ πῶς ἤνεσχομην ἐγὼ τῆς προπετοῦς ἐκείνης φωνῆς, ἣν ἀφῆκε τις πρὸς αὐτὸν ἐν κοινῷ συλλόγῳ δημηγοροῦντα ; Πλάνον γὰρ ἐκάλεσε καὶ τῆς ἀληθείας ἀποστρέφοντα τοὺς χρωμένους τὸν τῆς ἀληθείας διδάσκαλον. Le qualificatif dont Marc est ici affublé est πλάνος, qui signifie « celui qui erre », « celui qui se trompe », en particulier en matière doctrinale ; le rapprochement avec les termes utilisés par Syropoulos n'est donc pas évident.

202. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 110²⁹⁻³¹ : εἰ δ' ὑπέβαλε σοὶ τὸ συνειδὸς τοῦτον μόνον εἰδέναι τρόπον ὃ συναπτέον τοὺς διδασκάλους, ἀλλ' ἐχρῆν γε συνειδέναι τῷ μὴ πλείω μὲν ἐκάστου τῶν ἄλλων εἰδόντι, ὁμοῦ δὲ πάντων καὶ ἀτεχνῶς ἐλάττω φρονούντι.

203. Voir *ibid.*, p. 111³¹⁻¹⁷ et 111³¹⁻¹¹²⁷. Sur l'attitude de Bessarion durant le concile, la bibliographie est très riche : voir notamment CANDAL, E., Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino,

cord des Pères grecs et latins au lieu d'avoir recours aux conseils d'individus plus éclairés, c'est-à-dire lui-même évidemment : comme l'a déjà souligné M. Jugie, une nette pointe de dépit perce sous cette pique de Scholarios²⁰⁴. Ce récit permet d'établir que Scholarios, bien qu'il ait été partisan de l'Union, a été mis à l'écart du petit groupe d'unionistes réunis autour de Bessarion, parmi lesquels il faut compter à coup sûr Isidore de Kiev et Grégoire Mammas. Cet éloignement peut fort bien être mis sur le compte d'une subtile divergence entre les deux hommes dans leur manière de concevoir l'équivalence entre les doctrines latine et grecque, puisque Scholarios reproche à Bessarion d'avoir échoué à prouver l'accord des Pères²⁰⁵. Mais il se peut aussi que Scholarios ait mal joué sa partie dans les intrigues internes, de telle sorte qu'il aurait été peu à peu écarté, à moins qu'il n'ait de lui-même pris ses distances avec l'entourage de Bessarion.

Dans cette ambiance passablement délétère, il ne faut pas sous-estimer non plus la capacité des politiques à diviser le clergé en jouant sur l'intérêt personnel et sur l'opportunisme de certains. Chacun savait que l'empereur, et plus encore le pape, pouvaient récompenser ceux qui les servaient bien. De fait, la plupart des Byzantins ouvertement unionistes sont repartis de Florence plus riches ou plus éminents qu'ils n'y étaient arrivés : tel est bien le cas de Bessarion et d'Isidore, promu cardinaux²⁰⁶, de Dorothée de Mytilène²⁰⁷, doté d'une pension annuelle de 300 florins par le souverain pontife, et même de Dorothée de Vatopédi, porteur d'une indulgence pour son monastère²⁰⁸. D'autres attendaient plutôt de l'empereur leurs gratifications : Syropoulos accuse explicitement Métrophane de Cyzique de s'être laissé acheter²⁰⁹, tandis qu'il présente Grégoire Mammas comme un intrigant sans scrupule²¹⁰ ; quant à Scholarios, il a probablement, lui aussi, tiré avantage de son engagement en faveur de l'Union une fois rentré à Constantinople²¹¹. Ces accusations récurrentes sous la plume des antiunionistes dans les années 1440 ne sont donc pas dénuées de fondement, et de telles com-

Orientalia christiana periodica 6, 1940, p. 417-466 ; TOCANEL, P., Il Cardinale Bessarione al Concilio di Ferrara-Firenze, *Miscellanea francescana* 73, 1973, p. 294-313 ; D'ASCIA, L., Bessarione al Concilio di Firenze : umanesimo ed ecumenismo, dans FIACCADORI, *Bessarione*, p. 67-77 ; G. Lusini dans BESSARION, *Oratio dogmatica* (trad. LUSINI), p. 99-118.

204. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 112⁷⁻¹⁷ et 112³⁵⁻³⁹. Ces deux passages contiennent des détails qui permettent de comprendre que Scholarios parle ici de lui-même : voir *supra* notes 57 et 135. Voir aussi M. Jugie dans SCHOLARIOS, III, p. XII.

205. Voir *supra* note 136.

206. Ils sont tous deux créés cardinaux le 18 décembre 1439, Isidore avec le titre des Saints-Marcellin-et-Pierre et Bessarion avec celui des Saints-Apôtres : voir HANNICK, C., Isidore de Kiev, dans *DHGE*, 26, 1997, col. 197-201, ici col. 198 ; voir G. Lusini dans BESSARION, *Oratio dogmatica* (trad. LUSINI), p. 92.

207. Voir les bulles pontificales datées d'août 1439 adressées à Bessarion et à Dorothée de Mytilène dans HOFMANN, *Epistolae*, II, p. 88-89.

208. C'est probablement la souplesse de Dorothée de Vatopédi qui était remerciée par Eugène IV lorsqu'il accordait en septembre 1439 une indulgence à son monastère : voir *ibid.*, p. 111-112.

209. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 452-453.

210. Voir son portrait moral selon Syropoulos : *ibid.*, p. 344-349. Voir GOUNARIDÈS, *Πολιτικές διαστάσεις*, p. 116-117.

211. Voir *supra* p. 321.

promissions ont pu alimenter la rancœur et la frustration de ceux qui n'obtenaient rien, même s'ils avaient finalement signé le décret.

À partir de ce tableau rapide, il est possible de faire ressortir quelques traits généraux qui permettent de mieux appréhender les circonstances dans lesquelles s'est déroulé le concile du point de vue grec et de cerner de plus près l'état d'esprit des participants à l'issue des discussions. En premier lieu, il est indéniable que le concile n'a pas répondu dans sa forme aux aspirations des Byzantins, non seulement à cause du rôle prééminent assumé tout au long par le pape, mais aussi du fait de l'absence générale de liberté de parole, que les Grecs ont très mal ressentie, et de la manière dont la décision finale leur a été arrachée. D'autre part, les débats entre Grecs ont fait apparaître des dissensions très profondes entre des individus qui, auparavant, se côtoyaient paisiblement : les clans antagonistes commencent à se structurer à Florence même, et l'affaire de l'Union cristallise toutes les divergences qui pouvaient auparavant n'être que sous-jacentes. Autant avant 1438, l'idée de procéder à la réunion des Églises grâce à un concile œcuménique pouvait entraîner un certain consensus, autant l'Union telle qu'elle a été conclue à Florence suscite immédiatement une très vive opposition : c'est donc bien de ce moment qu'il faut dater les premières manifestations de désaccord et même de rejet par les orthodoxes des décisions conciliaires de 1439.

Scholarios est en proie aux mêmes contradictions que ses compatriotes, même si sa condition de laïc confère une moindre portée à ses engagements. Parti pour l'Italie avec le désir de réaliser une Union authentique, fondée sur des discussions théologiques approfondies avec les Latins, il est finalement amené à défendre l'Union économique voulue à tout prix par l'empereur. Ses convictions en sont certainement ébranlées, tandis qu'il offre le spectacle d'un homme qui se contredit et change d'avis au gré des circonstances. Scholarios aura fort à faire par la suite pour effacer cette réputation d'inconstance qu'il s'est acquise à Florence.

2. LE GLISSEMENT DE SCHOLARIOS VERS L'ANTIUNIONISME

À Florence, Scholarios avait été pris en tenaille entre son devoir d'allégeance à l'empereur et sa propre conception de ce qu'aurait dû être l'Union. S'il a pu penser qu'il parviendrait ensuite facilement à se tenir à l'écart des controverses religieuses que le concile avait suscitées, ces espérances ont été de courte durée. La question de l'Union agite l'ensemble de la société byzantine dès le retour de la délégation grecque, en février 1440, et Scholarios est atteint de plein fouet, tout comme ses compagnons, par les critiques virulentes adressées à ceux qui sont accusés d'avoir approuvé le décret florentin. Scholarios est donc impliqué dans la querelle dès son retour à Constantinople : dans un premier temps il cherche à se défendre des attaques dont il est l'objet ; par la suite, il semble se réfugier dans une certaine neutralité, tout en restant au service de Jean VIII et en continuant donc de servir les intérêts de l'empereur. C'est probablement à cette période que ses convictions basculent, peut-être sous l'influence de Marc d'Éphèse, de telle sorte qu'à la mort de ce dernier, en 1445, il est amené à s'engager ouvertement dans le camp antiunioniste.

La crise consécutive au concile (1440)

À leur retour de Florence, au début de février 1440, les membres de la délégation byzantine se retrouvent confrontés au jugement de leurs compatriotes restés sur place. La plupart des ecclésiastiques et des moines qui regagnent alors Constantinople sont eux-mêmes pleins de réticences à l'égard du décret qu'ils ont finalement signé, de sorte qu'ils sont peu enclins à prendre la défense de l'Union qui vient d'être conclue. De leur côté, les Byzantins qui n'ont pas pris part au concile manifestent une défiance totale envers les termes de l'accord florentin : dans la mesure où le *Filioque* n'a pas été supprimé du *Credo* latin, comme ils l'espéraient, mais que le clergé orthodoxe présent à Florence a même dû reconnaître la validité de la doctrine latine et entériner l'addition au symbole, il devient évident pour la majorité des Grecs que l'Union s'est faite sur des bases inacceptables. Un clivage se crée aussitôt entre ceux qui se sont compromis lors du concile et tous ceux qui peuvent afficher une orthodoxie intacte, au premier rang desquels figure Marc d'Éphèse. Les signataires qui ont apposé leur nom au bas du décret le 5 juillet 1439 et qui ont assisté aussi le lendemain à la messe d'Union avec les Latins sont considérés comme souillés par la doctrine erronée à laquelle ils ont adhéré¹. Les clercs du patriarcat refusent de se mêler à eux, estimant qu'ils ont trahi leur foi à Florence, allant même jusqu'à éviter de concélébrer avec eux pour ne pas risquer d'être atteints par l'impureté de leur croyance. Le rejet des participants au concile par leurs compatriotes est donc radical et crée d'emblée une fracture au sein de l'Église byzantine².

1. La participation des clercs byzantins à des cérémonies liturgiques célébrées en commun avec des clercs latins, en particulier la messe d'Union du 6 juillet 1439, implique leur adhésion à un même *Credo* : tous les Grecs qui ont assisté à de telles célébrations se retrouvent de fait en communion avec les Latins et leur doctrine. Sur ce point, voir MORINI, E., *La Chiesa greca ed i rapporti « in sacris » con i Latini al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze*, *Annuario historiae conciliorum* 21, 1989, p. 267-296.

2. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 546-549. Voir aussi GILL, *Concile*, p. 313-314 ; DIETEN, *Streit*, p. 160-180 ; DEMACPOULOS, *Popular reception*, p. 37-53 ; GOUNARIDÈS, *Πολιτικές*

Très vite, une partie des membres de la délégation grecque au concile renient leur signature et désavouent l'Union. Ils expriment collectivement leur opposition dans une rétractation officielle adressée à l'empereur dès le mois de mai 1440, à l'occasion du synode réuni pour l'élection du nouveau patriarche³. Cette *Apologie*, considérée à tort comme douteuse, n'a fait jusqu'à maintenant l'objet d'aucune analyse détaillée; son examen se révèle pourtant instructif, d'autant plus que certains indices permettent d'émettre l'hypothèse que son auteur principal soit Michel Balsamon, le grand chartophylax, c'est-à-dire l'un des plus hauts dignitaires du patriarcat⁴. Ainsi que l'atteste Scholarios beaucoup plus tard, cette « première déclaration signée, ils l'ont faite immédiatement après le concile, pour être reçus par les orthodoxes »⁵, c'est-à-dire pour pouvoir à nouveau participer à la liturgie et retrouver leurs fonctions au sein de l'Église. Notons que cette première réaction contre l'Union s'est faite avant même qu'un nouveau patriarche fût élu, alors que Joseph II était mort à Florence le 10 juin 1439 et que le trône patriarcal était vacant: cette circonstance particulière ajoutait très certainement au désordre qui régnait au moment du retour de la délégation grecque à Constantinople et permettait que l'opposition s'exprime aussi ouvertement.

À la suite de ce refus collectif de ratifier l'Union, plusieurs signataires du décret florentin rédigent une profession de foi personnelle dans laquelle ils anathématisent les décisions du concile de Florence. Le seul texte de ce type qui ait été conservé et édité est celui du grand chartophylax Michel Balsamon⁶, mais il est à peu près sûr que ces professions de foi ont été relativement nombreuses dès l'année 1440. Une autre source, qui n'avait pas été utilisée jusqu'ici, permet de le confirmer: il s'agit d'un passage des *Antirrétiques* de Jean Eugénikos, ouvrage polémique contre l'Union, composé peu après le concile, sans doute dans la deuxième moitié de l'année 1440 ou au début de 1441⁷. Selon les calculs de Jean

διαστάσεις, p. 125-129; ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Κοινωνική διάσταση*, p. 29-36; BLANCHET, *Divisions*, p. 17-39; BLANCHET, *Église byzantine*, p. 93-97.

3. Voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 98-107. Cette *Apologie* a été éditée par Dosithée de Jérusalem à la fin du XVII^e siècle et n'a pas été republiée par la suite: voir DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγής*, p. 422-431. Le texte de cette rétractation a été décrit par J. Darrouzès, et celui-ci le considère comme postérieur à l'élection de Métrophane II, qui a lieu le 5 mai 1440, alors que je pense qu'il lui est un peu antérieur: voir *Regestes*, VII, p. 50-51, n° 3384.

4. Dans l'un de ses articles (GILL, J., A profession of faith of Michael Balsamon, the great chartophylax, *Byzantinische Forschungen* 3, 1968, p. 120-128), J. Gill avait déjà souligné les parentés existant entre la profession de foi de Michel Balsamon et une *Anaphora* attribuée au même Balsamon, dont quelques extraits avaient été publiés jadis par Allatius (ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione*, col. 918). Or trois des extraits connus de cette *Anaphora* de Balsamon correspondent exactement au texte de l'*Apologie*: s'il s'agit bien du même rapport à l'empereur, ce que seul un examen complet des manuscrits permettrait d'établir absolument, l'auteur de l'*Apologie* pourrait donc être le grand chartophylax Michel Balsamon. Voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 106-107.

5. SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179³⁰-180¹: [...] ὡν τὴν μὲν μίαν ὑπογραφὴν ἐποίησαν εὐθὺς μετὰ τὴν σύνοδον, ἵνα δεχθῶσιν παρὰ τῶν ὀρθοδόξων. Cette liste date de 1452/1453: voir Annexe IV.3.

6. Voir GILL, J., A profession of faith of Michael Balsamon..., p. 120-128.

7. Sur Jean Eugénikos, voir PLP, n° 6189; CHRÉSTOU, P., Εὐγενικός Ἰωάννης, dans *ΘΕ*, 5, 1964, col. 1002-1004; LAURENT, V., Eugénikos, Jean, dans *DHGE*, 15, 1963, col. 1371-1374. Pour la description de ses œuvres, voir PÉTRIDÈS, S., Les œuvres de Jean Eugénikos, *Échos*

Eugénikos, sur les trente-deux métropolitains et moines signataires du décret florentin, une vingtaine au moins ont déjà renié leur signature et rejeté l'Union au moment où il écrit⁸. Tous ces clercs byzantins ont ainsi tenté d'annuler leur prise de position en faveur de l'Union en affichant leur retour à une stricte orthodoxie.

La réaction contre le concile de Florence est donc très vive à partir de février 1440 à Constantinople, mais, privée du soutien de l'empereur, elle ne peut l'emporter durablement. Après avoir hésité quelques mois sur la stratégie à adopter, Jean VIII choisit finalement, le 4/5 mai 1440, de nommer un patriarche fidèle à l'Union en la personne de Métrophane, le métropolitain de Cyzique⁹. Celui-ci impose immédiatement au clergé orthodoxe la commémoration du pape durant la liturgie, ainsi qu'il le prescrit dès le 10 juin 1440 aux habitants de Modon, ajoutant que cette pratique est déjà en vigueur à Constantinople¹⁰. Même si, à cette date, le décret d'Union n'est toujours pas officiellement promulgué dans l'Empire byzantin, l'Église grecque placée sous l'égide de Métrophane II se revendique comme unioniste, tandis que les opposants sont rejetés hors de l'institution, voire, pour certains d'entre eux, dans la clandestinité¹¹.

Scholarios mis en accusation

La crise qui secoue l'Église byzantine à partir de février 1440 ne touche pas directement Scholarios eu égard à son statut de laïc. N'ayant pas été contraint de signer le décret conciliaire, il n'est pas concerné par les rétractations des autres membres de la délégation grecque à Florence: l'avis qu'il a donné en juin 1439, et même les discours qu'il a pu rédiger, ne l'engagent pas autant que l'acte solennel qui consiste à accepter les conclusions d'un concile œcuménique. Il en résulte que, à son retour à Constantinople, il n'est pas amené à revenir officiellement sur les positions qu'il a prises à Florence – il n'y était du reste peut-être pas prêt. Scholarios est cependant mis en cause d'une manière qui vaut qu'on s'y attarde quelque peu.

Commençons par une anecdote révélatrice. Dans la lettre que Marc d'Éphèse adressait à Scholarios dans la seconde moitié de l'année 1440¹², le métropolitain d'Éphèse stigmatisait l'inconstance de son ancien élève à propos de l'Union en

d'Orient 13, 1910, p. 111-114 et 276-281; STERNON, D., Jean Eugénikos, dans *DS* 8, 1974, col. 501-506; TSIRPANLIS, C., John Eugenikos and the Council of Florence, *Byzantion* 48, 1978, p. 264-274. Voir aussi BLANCHET, *Divisions*, p. 17-19: le passage des *Antirrétiques* étudié dans cet article contient une allusion au patriarche Métrophane qui semble indiquer qu'à la date où le texte est écrit, son avènement au patriarcat est récent.

8. Voir DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγής*, p. 215: καὶ τὴν λοιπὴν πατριάν, τὴν θαυμαστὴν εἰκοσάδα ἢ, εἰ βούλει, καὶ τριακοντάδα. Voir aussi BLANCHET, *Divisions*, p. 38²³⁻²⁵.

9. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 552-555.

10. Voir HOFMANN, G. (éd.), *Orientalium documenta minora*, Rome 1953, n° 36, p. 45-47.

11. C'est le cas de Marc d'Éphèse et d'Antoine d'Héraclée qui s'enfuient de Constantinople le 15 mai 1440, quelques jours après l'investiture du nouveau patriarche: voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 556-557.

12. La lettre de Marc et la réponse de Scholarios ont été éditées dans MARC D'ÉPHESE, *Œuvres antiunionistes*, p. 152-162. La lettre de Scholarios a ensuite été rééditée dans les *Œuvres complètes*: voir SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445-449.

lui décochant quelques traits destinés à piquer son amour-propre¹³. Scholarios, dans les premières lignes de sa réponse, indique le contexte particulier dans lequel cette lettre lui est parvenue¹⁴: la missive de Marc a fini par lui être remise par un ami charitable, alors que le porteur de la lettre s'était auparavant amusé à la faire circuler entre de nombreuses mains et à faire en public diverses plaisanteries sur le compte de Scholarios¹⁵. L'auteur de ces sarcasmes n'était autre que « le nomophylax », c'est-à-dire Jean Eugénikos, le frère de Marc d'Éphèse¹⁶: or il semble que Scholarios ait eu quelques démêlés avec ce personnage en raison de ses prises de position en faveur de l'Union.

Né vers 1400, et donc strictement contemporain de Scholarios, Jean Eugénikos occupait pour sa part une charge sans doute assez haut placée au sein du patriarcat de Constantinople¹⁷, tandis qu'il portait le titre aulique de nomophylax¹⁸. Il avait fait partie de la délégation byzantine en Italie, mais avait obtenu l'autorisation de quitter le concile dès septembre 1438, alors qu'il manifestait déjà une forte hostilité au projet d'Union. À son retour, probablement dès 1440, il rédige son ouvrage déjà mentionné, les *Antirrhétiques*, et s'implique ainsi dans la polémique qui éclate à Constantinople à la suite du concile. Au milieu de ce long pamphlet antiunioniste, Jean Eugénikos introduit un petit texte à clé dans lequel il passe en revue tous les Byzantins de la délégation officielle: hormis son frère, Marc d'Éphèse, tous les représentants des Grecs sont critiqués et raillés pour leur lâcheté et leur complaisance vis-à-vis des Latins¹⁹.

J'avais déjà émis l'hypothèse que Scholarios puisse être visé par une expression cryptée de ce passage des *Antirrhétiques*, qui classe parmi les unionistes « un certain Protée de Pharos, merveille homérique, qui se retourne plus facilement que même tout l'Euripe »²⁰. Protée est une divinité antique, présente dans l'*Odyssée* d'Homère et bien connue pour sa capacité à se métamorphoser en des formes variées qui lui permettent d'échapper à ses poursuivants. Quant à l'Euripe, c'est le nom du détroit qui sépare l'île d'Eubée de la côte béotienne: cette zone est sujette à de rapides changements de courants, au point que, dès l'Antiquité,

13. Voir *supra* chapitre VI.1, p. 342-343.

14. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445¹⁰⁻¹⁹. Voir aussi BLANCHET, *Divisions*, p. 35.

15. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445¹⁰⁻¹⁹: ὡφθη καὶ ἡμῖν πολλῶν διαφυγόντα χεῖρας τὰ γράμματα τῆς σῆς ἀγιότητος· ὁ γὰρ ταῦτα πεπιστευμένος οὐτ' ἐμοὶ δοῦναι τοὺς ἄλλους λαθὼν, οὔτε φυλάξαι βουληθεῖς, οὐκ οἶδ' ὅπως, καίτοι σοὺ πολλὰ παραγγέλαντος, ὑπόθεσιν πανηγύρεως πολλοῖς τὰ κατ' ἐμοῦ σοι πεποίηκε σκώμματα. [...] τότε δὴ τότε καὶ πρὸς ἐμὲ κομίζων ἀφίκετό τις τῶν φίλων, κἀγὼ πρότερον πολλὰ τῆς τοῦ νομοφύλακος, ὡς ἂν οὕτως φαίην, ἀπλότητος καταγνούς, ὃς πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τῶν τῆς σῆς χειρὸς γραμμάτων εἶχε στερήσας, ὅσην ἐξῆν ἡδονὴν ἐκ τῶν δοθέντων ἐλάμβανον.

16. Voir *supra* note 7.

17. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 184-185. L'auteur le cite parmi les archontes de l'Église, mais ne précise pas sa fonction exacte.

18. Comme le titre de dikaiophylax, celui de nomophylax correspond à une dignité palatine honorifique accordée par l'empereur à un archonte patriarcal: voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 301³², 308¹⁹⁻²⁰, 323³⁸, 338⁴⁵; DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 287.

19. Voir BLANCHET, *Divisions*, p. 25-37.

20. *Ibid.*, p. 38³⁷⁻³⁸: Πρωτέα τινὰ Φάριον, θαῦμα ὁμηρικόν, καὶ παντὸς Εὐρίπου ῥᾶον περιτρεπόμενον.

l'expression « un Euripe » était devenue proverbiale²¹. Cette double image, fort ironique, qui pointe la versatilité d'un individu considéré comme instable, semblait pouvoir faire allusion aux fameux revirements dont Scholarios a été accusé et qu'il reconnaît en partie par la suite. Si l'attaque visait bien Scholarios, il fallait donc comprendre que Jean Eugénikos le rangeait du côté des rares partisans orthodoxes de l'Union de Florence sur lesquels le pape pouvait encore s'appuyer après le concile, comme le patriarche Métrophane, Grégoire Mammas, Bessarion et Isidore de Kiev.

D'autres textes permettent désormais de confirmer l'identification de Protée avec la personne de Scholarios. En premier lieu, les allusions au dieu antique et à l'Euripe reviennent à plusieurs reprises sous la plume de Jean Eugénikos. Dans l'une de ses lettres à Scholarios datant des années 1450, l'auteur évoque ainsi « les mortifères calculs douteux, changeants (εὐριπίστους) et fluctuants »²² dont était coutumier son correspondant, se réjouissant qu'il les ait enfin abandonnés. Dans une autre lettre non datée, adressée au mégaduc Luc Notaras, Jean Eugénikos explique que s'il devait un jour changer d'avis, « il ressemblerait à un Euripe instable, fluctuant et inconstant, comme le mythique Protée »²³; or, conclut-il, il vaudrait mieux pour lui n'être pas né que de devenir à son tour un tel homme²⁴. Il est évident que Jean Eugénikos vise un individu précis à travers ces images littéraires, et la proximité du vocabulaire employé dans les deux lettres et dans l'extrait des *Antirrhétiques* incite fortement à reconnaître à chaque fois Scholarios.

Il existe d'autre part une référence parfaitement explicite à l'Euripe dans l'une des lettres de Scholarios lui-même, la *Lettre 2, À ses élèves*. Scholarios déplore en effet qu'on l'affuble d'un tel sobriquet: « mais je crois que même auprès des autres, je vais avoir la réputation d'être un Euripe, un instable qui ne se plaît à rien pendant longtemps; aucune de ces choses-là, je ne souhaiterais l'entendre dire de moi ou le paraître »²⁵. Cette lettre était datée du milieu des années 1430 par les éditeurs des *Œuvres complètes*, du fait qu'ils tenaient compte de la place où elle se trouvait dans le manuscrit contenant la correspondance de Scholarios. Comme il a été prouvé que le classement des lettres proposé par le *Laurentianus* 74, 13 ne respecte pas un ordre chronologique²⁶, cette date doit être entièrement revue. Or la même lettre renferme aussi une allusion à l'Union des Églises, présentée comme un événement qui a déjà eu lieu²⁷: il faut donc la dater

21. Pour une analyse détaillée de la figure de Protée et de l'image de l'Euripe, voir BLANCHET, *Divisions*, p. 30-35.

22. JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 24, À Gennadios Scholarios*, p. 200⁶⁻⁷: δεῦρο δὴ οὖν, δεῦρο, φιλόκαλε καὶ σοφάτατε, τοὺς ἀμφιβόλους καὶ εὐριπίστους καὶ παλίρρους νεκροὺς λογισμοὺς καὶ νεκρόφρονες θάπτειν ἀφίεις τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς [...].

23. JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 15, Au mégaduc Notaras*, p. 175²⁸⁻¹⁷⁶: [...] ἀλλὰ τις εὐριπτος φαινομένην ἄστατος καὶ παλίρρους καὶ ἀνώμαλος, κατὰ τὸν μυθικὸν Πρωτέα.

24. *Ibid.*, p. 176⁴⁻⁶: εἰ γοῦν τοιοῦτός τις ποτε γενοίμην κἀγὼ, χάνοι ἡ γῆ καὶ καταπιέτω με ζῶντα, ὅτι εἰ μὴδ' ἐγεννήθην καλὸν ἂν ἦν.

25. SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 403²³⁻²⁴: οἶμαι δὲ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων Εὐριπὸς τις ἀκούσειν καὶ ἄστατος καὶ χαίρων οὐδενὶ μέχρι πολλοῦ ὧν οὐδὲν μὲν ἡγχομένην ἀκούσαι καὶ δόξαι.

26. Voir *supra* chapitre V.2.

27. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 406³¹⁻⁴⁰⁷. Voir en particulier *ibid.*, p. 406³¹⁻³²: [...] καὶ δεινοὶ τινες εὐθὺς ἐνώσοι τὰς Ἐκκλησίας.

de 1440 au plus tôt²⁸. Ce texte coïncide parfaitement avec l'attaque de Jean Eugénikos : non seulement Scholarios fait ici allusion aux moqueries dont il est l'objet, mais il expose même à ses élèves les réflexions que lui suggèrent ces perfides insinuations et toute la peine qu'elles lui causent²⁹.

Scholarios fait aussi état des critiques acerbes dont il est l'objet dans le *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme*³⁰. Tant G. Mercati que M. Jugie et C. J. G. Turner avaient déjà remarqué la parenté qui existe entre ce *Discours justificatif* et la *Lettre 2, À ses élèves*³¹, de sorte que, si la lettre date de 1440, il doit en être de même du *Discours*. Cette proposition de datation reste cependant fragile, car Scholarios n'évoque que de façon très vague le contexte dans lequel il écrit : il ne fait notamment aucune allusion évidente au concile de Florence, même si l'ensemble du texte laisse penser que l'événement a déjà eu lieu. Il reste que la situation personnelle de Scholarios est tout à fait comparable dans les deux textes, et si, dans la *Lettre 2*, Scholarios préfère garder le silence sur les reproches qui lui sont faits, ceux-ci sont en revanche clairement exposés dans le *Discours justificatif*.

Dans cette auto-apologie, Scholarios prend la parole pour contrer « tous ceux qui nous présentent comme corrompu en ce qui concerne la foi des pères et comme absolument pas rigoureux (ἀκριβεῖς) »³² : les termes employés, typiquement orthodoxes, permettent d'affirmer que c'est bien de ses opinions religieuses qu'on lui fait grief. De façon encore plus précise, Scholarios raconte que ce qui se murmurait auparavant contre lui fait désormais l'objet de déclarations publiques, si bien que « lorsqu'il faut compter et identifier les hommes de mauvaise doctrine, ils nous placent parmi les premiers d'entre eux, nous honorant et nous congratulant uniquement en cette circonstance »³³. Cette phrase confirme l'objet de l'accusation, à savoir le fait que Scholarios apparaît comme un homme aux croyances déviantes ; mais elle donne aussi des indications précieuses sur la forme que revêt l'attaque : « compter les hommes de mauvaise doctrine », c'est en effet exactement ce que fait Jean Eugénikos dans les *Antirrétiques*, lorsqu'il prétend chercher à dénombrer les Byzantins encore susceptibles de soutenir le pape Eugène IV et l'Union de Florence. De même, il est incontestable que, dans le

28. T. Zèsès proposait déjà la date de 1440 pour cette lettre, tout en se montrant quelque peu réticent sur sa totale authenticité : voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 338.

29. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 403²⁸⁻³⁴.

30. Voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme*, I, p. 376-389 et p. LV-LVI ; voir aussi Annexe IV.4.a. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 394-395. T. Zèsès conteste l'authenticité de ce discours, en soulignant que, dans le seul manuscrit où il est conservé, le *Vaticanus gr.* 1823, il ne comporte aucun titre pour étayer l'attribution à Scholarios. Cette attribution semble pourtant solidement établie depuis les travaux de G. Mercati : ce dernier avait en effet reconnu l'écriture de Scholarios sur ce manuscrit, et son expertise n'a pas été infirmée depuis ; il datait cependant cette œuvre d'avant le concile. Voir MERCATI, *Appunti scolariani*, p. 72-84.

31. Voir MERCATI, *Appunti scolariani*, p. 79-81 ; M. Jugie dans SCHOLARIOS, I, p. LVI ; TURNER, *George-Gennadius Scholarius and the Union*, p. 87.

32. SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 379³⁵⁻³⁶ : ὅσοι σαθεροὺς ἡμᾶς περὶ τὴν πατρίαν πίστιν καὶ οὐ παντάπασιν ἀκριβεῖς ἀποφαίνονται.

33. *Ibid.*, p. 377³⁷-378³ : τὸ πάλαι ψιθυριζόμενον ὑπ' αὐτῶν νῦν πανταχοῦ λαμπρῶς ἐκφωνεῖται, καὶ δεῖσαν τοὺς κακοδόξους οἰτινὲς εἰσιν ἀριθμεῖν, τὰ πρῶτα τούτων ἡμᾶς τίθενται, ἐνταῦθα μόνον τιμῶντες καὶ χαριζόμενοι.

texte de Jean Eugénikos, Protée occupe une place d'honneur parmi les unionistes présumés, tout comme Scholarios dans le classement des mauvais orthodoxes établi par ses adversaires. Le *Discours justificatif* de Scholarios pourrait donc faire office de réplique à la mise en cause voilée des *Antirrétiques*. Un argument supplémentaire plaide en faveur d'une telle hypothèse : lorsqu'il imagine le discours qu'on lui tiendrait pour le reconforter, Scholarios fait dire à un interlocuteur fictif : « c'est en vain que tu t'occupes de cela et que, alors que tu n'es nullement lésé, tu crois être l'objet d'une grande injustice, et tu t'irrites de choses pour lesquelles un autre rirait »³⁴. Outre que la même remarque apparaît aussi dans la *Lettre 2*³⁵, cette allusion au caractère satirique de l'attaque permet d'exclure l'idée que Scholarios se défende d'accusations plus sérieuses.

Que tous ces textes soient ou non liés entre eux, ils attestent que, à un moment précis de sa vie, Scholarios a été soupçonné de manquer à ses devoirs d'orthodoxe. Il faut certainement voir derrière ces reproches une mise en cause personnelle due à ses changements de position sur la question de l'Union pendant et après le concile. L'ironie et l'aigreur des propos échangés sont du reste tout à fait caractéristiques du climat d'affrontement ouvert qui oppose à partir de 1440 les partisans de l'Union à leurs adversaires à Constantinople.

La stratégie de défense de Scholarios

Scholarios semble avoir été très affecté d'être ainsi moqué et rangé parmi les mauvais orthodoxes : il s'en défend vigoureusement sur le moment, en particulier dans le *Discours justificatif*, et s'en explique aussi rétrospectivement dans divers écrits. Il revient notamment sur cet épisode douloureux dans *Contre le discours de Bessarion* (1441/1444), au détour d'une réflexion sur l'évolution de sa propre position à l'égard de la théologie latine³⁶. Malheureusement, ce texte, qui n'est conservé que sous forme de fragment, s'interrompt justement à l'endroit où Scholarios analyse le sort qui lui a été réservé par ses compatriotes pour n'avoir pas condamné la doctrine latine : l'interprétation de son discours est donc très délicate du fait qu'on n'en connaît pas la conclusion³⁷. De l'ensemble du fragment conservé, il semble ressortir que Scholarios, à la date où il écrit, est encore favorable au principe de l'Union et qu'il ne considère pas la doctrine latine comme erronée ; il est en revanche très critique à propos du concile et de la manière dont l'Union a été obtenue à Florence. Il revient assez longuement sur le déroulement des événements de 1438-1439 et offre un témoignage personnel original sur l'attitude des différents membres de la délégation grecque. Sa condam-

34. *Ibid.*, p. 378¹⁹⁻²⁰ : μάτην ταῦτα πολυπραγμονεῖς, καὶ μηδὲν ζημιούμενος ἀδικεῖσθαι μεγάλα νομίζεις, καὶ δυσφορεῖς οἷς ἄλλος τις καὶ ἐπεγέλασεν ἄν.

35. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 403³¹⁻³² : εἰ δὲ πρὸς ἄ τις ἄλλος ἐγέλασεν ἄν, ταῦτα πολὺν ἔμοι παρέχει τὸν θόρυβον [...].

36. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115¹⁵-116³⁴.

37. Notons que M. Jugie a utilisé ce texte en considérant qu'il prouvait sans aucune équivoque l'adhésion de Scholarios à la doctrine latine : la pensée de Scholarios est pourtant beaucoup plus complexe et nuancée. Voir SCHOLARIOS, III, p. XII-XIV. Pour la datation de cette œuvre, voir *supra* chapitre VI.1, note 130. Voir aussi Annexe IV.4.b.

nation sans appel du rôle joué alors par Bessarion lui donne l'occasion d'explicitement sa propre position de fond, généralement mal comprise par son entourage.

Scholarios rappelle que, dès le milieu des années 1430, il avait conclu, grâce à son étude personnelle de la question du *Filioque*, à l'accord entre les Pères grecs et latins sur la doctrine de la procession de l'Esprit, et qu'il avait donc admis pour sa part la validité des thèses latines³⁸. De ce fait, il avait commencé à se dresser contre les critiques dont la théologie latine était l'objet de la part des orthodoxes : « j'ai beaucoup pris la défense de leur confession de foi en les délivrant de nombreuses absurdités auxquelles les réduisaient [...] les rédacteurs de longs livres contre eux »³⁹. Bien qu'elles aient sans doute été écrites, de telles réfutations ne figurent apparemment pas parmi les œuvres conservées de Scholarios⁴⁰ ; mais, tel qu'il le décrit, son combat relevait simplement de la polémique entre Grecs et ne constituait pas une manifestation positive d'adhésion aux thèses latines. On ne peut sur ce point que lui accorder le bénéfice du doute, dans la mesure où rien n'atteste que Scholarios soit allé au-delà d'une position d'orthodoxe engagé en faveur de l'Union⁴¹. Du reste, il précise à plusieurs reprises qu'il ne s'est jamais compromis jusqu'à passer à la communion des Latins⁴² : il reconnaît bien avoir pris leur « défense » (ἀπολογούμενος), mais souligne qu'il n'est pas allé jusqu'à « plaider pour eux » (συνηγορεῖν)⁴³. La distinction est certes subtile, mais c'est toute celle qui sépare un orthodoxe favorable à l'Union, dont la position fondamentale consiste à refuser de considérer les Latins comme des hérétiques ou des mauvais chrétiens⁴⁴, d'un adepte de la foi latine, qui estime que la théologie occidentale peut avantageusement remplacer la tradition orthodoxe. Or même dans ses œuvres de jeunesse, Scholarios ne prend jamais un parti aussi radical que celui-là : alors même qu'il fait l'éloge de la science des Latins en philosophie et en rhétorique, il note que son admiration ne va pas jusqu'à les considérer comme des « maîtres de la vérité dogmatique »⁴⁵. Cette position, qui correspond à un

38. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115¹⁵-116¹⁵.

39. *Ibid.*, p. 116¹⁵⁻¹⁸ : πολλὰ μὲν ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ὁμολογίας ἀπολογούμενος, ἀτόπων δὲ πολλῶν αὐτοὺς ἀπαλλάττων, οἷς οὐκ αὐτοὺς μᾶλλον ἢ τῆς ἐκκλησίας τοὺς διδασκάλους ὑπὲρ οἱ τὰ μακρὰ κατ' ἐκείνων συντιθέντες βιβλία.

40. Sauf peut-être la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse* : voir *supra* chapitre VI.1, note 133.

41. Seul Léonard de Chio prétend que Scholarios est allé jusqu'à se réclamer personnellement de la foi latine, mais cette affirmation n'est pas corroborée par d'autres sources. Notons d'ailleurs que Léonard évoque là une période antérieure, le tout début des années 1430, pour laquelle il n'existe que très peu d'éléments permettant d'éclairer les opinions de Scholarios : voir *supra* chapitre V.2.

42. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115³⁸⁻³⁹ : αὐτὸς δὲ μηδὲν προστιθεὶς μήτε μὴν κοινωνῶν Λατίνοις ἐν ὄρωσιν. Voir aussi SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 377²⁵⁻²⁶ : κατὰ τοῦ καθαρῶς εὐσεβοῦντος καὶ τῶν πατρῶων ἀντεχομένου δογμάτων (τοῦτο γὰρ καὶ μᾶλλον ἔχω καυχήσασθαι) [...]. Voir aussi la dénonciation sans appel des orthodoxes convertis à la foi latine : *ibid.*, p. 383⁵⁻²⁴.

43. Voir *supra* note 39 et voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 116²⁷⁻³⁰ : οἱ γὰρ τὸ μὴ Λατίνους συκοφαντεῖν μηδὲ ρητὰ καὶ ἄρρητα κατ' ἐκείνων λέγειν ἐθέλειν σημείον μὲν τῆς πρὸς αὐτοὺς εὐνοίας, ὑπόθεσιν δὲ τῆς κατ' ἐμοῦ μανίας ποιούμενοι, τί οὐκ ἂν ἔπαθον, καὶ συνηγορεῖν αὐτοῖς προαχθέντος ;

44. Voir *ibid.*, p. 115³⁹⁻⁴⁰ : ἐξήτουν εἴ τι καὶ ἀλήθειαν ἔχει τὰ προστιθέμενα· οὕτω γὰρ παύσονται· ἂν τις ὡς αἰρετικούς καὶ κακοδόξους ἀποστρεφόμενος.

45. SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 406¹³⁻¹⁴ : ἀλλ' οὐδέ, τῆς τῶν λόγων ἐπιστήμης ἐκείνους θαυμάζων, καὶ τῆς ἐν τοῖς δόγμασιν ἀληθείας εὐθὺς ἡγοῦμαι

philo-latinisme culturel couplé à un attachement profond à la foi orthodoxe, reflète sans doute fidèlement la pensée de Scholarios à l'époque du concile.

Ce parti pris relativement modéré, peut-être même quelque peu ambigu, est bien ce qui a valu à Scholarios d'avoir « une réputation de latinophrone »⁴⁶ et qui a provoqué les attaques contre lui. Celles-ci ne se sont en effet pas limitées à la seule pique de Jean Eugénikos : d'après *Contre le discours de Bessarion*, Scholarios était déclaré suspect « parce qu'il ne dénonçait pas les idées des Latins » et parce qu'il ne condamnait pas l'impiété de leur « expression familière », c'est-à-dire le *Filioque*⁴⁷. Dans le contexte du retour de Florence, ces accusations étaient aussi assorties de mesures particulières visant à exclure tous ceux qui s'étaient compromis lors du concile. Scholarios semble en effet avoir connu des vexations comparables à celles que subissaient ses collègues métropolitains pour avoir accepté l'Union. On sait que tous les clercs qui, en une occasion quelconque, avaient été en communion avec des Latins se voyaient rejetés et, en pratique, interdits de célébrer des offices⁴⁸ ; or Scholarios évoque certainement aussi son propre cas lorsqu'il raconte que ceux qui restent fidèles à l'Union supportent stoïquement l'hostilité dont ils sont l'objet, « sauf s'ils sont exclus des cérémonies, des tables et des salutations comme des hommes sacrilèges. Car quelques-uns se sont comportés à leur égard d'une manière si hostile qu'ils se réjouissent de les priver de tout ce qui vient d'être dit »⁴⁹.

Cependant, d'après le *Discours justificatif*, c'est non seulement son manque d'orthodoxie qui était reproché à Scholarios, mais aussi le fait d'avoir appris la langue des Latins – probablement le latin plutôt que l'italien – et de les fréquenter de préférence aux Byzantins⁵⁰. Face à la cabale qui se déclenche contre lui, la

κυρίως. Par comparaison, il est intéressant de remarquer que Jean Eugénikos dépeint Grégoire Mammas comme « le confesseur infâme et impie qui a dit à des hommes de science avoir appris là-bas [à Florence] la piété rigoureuse » (τὸν ἐπιστημονικῶς ἀνδράσιν ἐκείσε μαθεῖν ἀκριβῶς εἰρηκότα τὴν εὐσέβειαν βδελυρὸν καὶ δυσσεβῆ πνευματικόν) (voir BLANCHET, *Divisions*, p. 38³⁴⁻³⁵).

46. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 116¹⁵⁻¹⁹ : πολλὰ μὲν ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ὁμολογίας ἀπολογούμενος [...] δι' ἃ δὲ καὶ λατινόφρων ἦκουον. Le « latinophrone » est celui qui pense comme un Latin : le terme a une portée d'abord religieuse, puisqu'il désigne les Byzantins passés à la foi romaine, mais aussi plus généralement culturelle, dans la mesure où sont englobés sous ce vocable tous ceux qui acceptent une certaine influence latine.

47. *Ibid.*, p. 116²⁰⁻²² : δεῖ γὰρ, ἔφασκον, ἀτίμως τὸν δεῖνα βιοῦν καὶ πάσχειν κακῶς, ὅτι μὴ τὰ Λατίνων συκοφαντεῖ, μηδ' ἀσεβεῖν ἡγέται Λατίνους φωνῇ τῶν αὐτῶν διδασκάλους συνήθη πᾶσι κηρύττοντας.

48. Sur ces questions concernant la communion spirituelle, voir MORINI, E., *La Chiesa greca ed i rapporti « in sacris » con i Latini al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze*, *Annuario storico-ecclésiastico* 21, 1989, p. 281-284.

49. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 110²⁻⁵ : [...] εἰ μὴ καθάπερ ἄγῃ τινὰ καὶ ἱερῶν εἰργεῖντο καὶ τραπέζων καὶ προσαγορεύσεων. Ἔνιοι γὰρ οὕτως αὐτοῖς προσηνέχθησαν πολεμῶς, ὥστε τῶν εἰρημένων ἀπάντων ἡδοναί τούτους ἀποστεροῦντες. Il semble qu'un passage du *Discours justificatif* fait allusion à la même situation : καθάπερ γὰρ ἄριστα τὸ μέλλον εἰδότες καὶ ὡς οὕτω σφοδρῶς καθ' ἡμῶν μηδὲν ἀδικούντων ἐξενεχθήσονται [...] (SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 380¹⁰⁻¹¹). Voir aussi la description d'une situation à peu près identique après l'Union de Lyon (1274) dans PACHYMÈRES, *Relations historiques*, II, p. 510-513.

50. Sur le problème de la langue, voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 381⁶-384²⁸ (paragraphe 8 à 10) ; sur la fréquentation des Latins, voir *ibid.*, p. 384²⁹-385²⁸ (paragraphe 11 et 12). Voir Annexe IV.4.a.

défense de Scholarios en faveur de la pratique de la langue latine ne manque ni de panache, ni d'ironie. Il montre très bien comment l'accusation de « latinophronie » devient absurde dès lors que l'étude de la langue elle-même éveille le soupçon : même aux yeux de ses accusateurs en effet, l'apprentissage du latin présente un certain intérêt et constitue un effort louable⁵¹. Pour contrer l'assimilation abusive qu'opèrent ses adversaires entre la pratique du latin et l'adhésion à la foi romaine, Scholarios donne d'abord l'exemple de ses concitoyens qui, pour la plupart, parlent le turc, sans pour autant devenir musulmans⁵². Il évoque ensuite la haute estime dans laquelle sont tenus dans leur pays les Italiens qui connaissent le grec, lesquels ne sont en aucun cas considérés comme des convertis potentiels à l'orthodoxie⁵³.

Quant au fait qu'il fréquente volontiers les Latins, Scholarios l'explique avec une moindre conviction par la nécessité de pratiquer leur langue⁵⁴. À travers le thème des relations personnelles entre Byzantins et Latins, apparaît plus clairement ce qui est en réalité reproché à Scholarios : il donne l'impression de préférer la compagnie des Latins à celle de ses compatriotes⁵⁵. En agissant ainsi, il se comporte mal envers ces derniers, puisque, comme le prétendent ses adversaires, « louer ces gens-là [les Latins] aboutit à nous blâmer et à nous accuser ouvertement »⁵⁶. Tous ces nouveaux éléments qui entrent dans la dénonciation du « latinophrone » ne portent plus seulement sur la question religieuse : Scholarios est désormais présenté comme un individu qui se détourne des siens en leur manifestant ouvertement son mépris, corollaire inévitable de son admiration pour les Latins.

51. Voir *ibid.*, p. 381¹⁵⁻²³.

52. Voir *ibid.*, p. 382⁹⁻¹⁵ : ἔροιο δ' ἂν τις ἴσως αὐτούς, εἰ καὶ τῆς θρησκείας τούτων τῶν προσοίκων ἡμῶν βαρβάρων εἶναι πιστεύονται, ὅσοι τῶν ἡμετέρων τῆς ἐκείνων ἐπαίουςι γλώττης [...]. Ἡ τοίνυν ἀνάγκη τοὺς ἡμετέρους πάντας τῆς τῶν βαρβάρων τούτων θρησκείας εἶναι νομίζειν (πάντες γὰρ σχεδὸν τὴν ἐκείνων φωνὴν οὐδὲν ἦτον ἢ τὴν οἰκείαν μεμελετήκασιν), οὐ τί γένοιτ' ἂν ἀτοπώτερον ; La langue en question, que presque tous les Byzantins connaissent aussi bien que leur propre langue, à en croire Scholarios, est bien le turc, comme l'indique la répétition du terme βαρβάρων, qui désigne toujours les Turcs sous la plume de Scholarios avant la chute de Constantinople. I. Ševčenko avait déjà rectifié l'erreur commise par M. Jugie sur ce point : voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, dans SCHOLARIOS, VIII, p. 21* ; ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions*, p. 10. Sur la diffusion de la langue turque parmi les populations grecques, voir BALIVET, *Romanie byzantine*, p. 39-41 et 93 ; BALIVET, M., *Avant les jeunes de langues* : coup d'œil sur l'apprentissage des langues turques en monde chrétien, de Byzance à Guillaume Postel (VI^e-XVI^e siècles), dans *Istanbul et les langues orientales*, éd. F. HITZEL, Paris-Montréal 1997, p. 67-77, ici p. 68-70 ; BALIVET, M., Les contacts byzantino-turcs entre rapprochement politique et échanges culturels (milieu XIII^e-milieu XV^e s.), dans *Europa e islam tra i secoli XIV e XVI*, éd. M. BERNARDINI, Naples 2002, p. 525-547, ici p. 528-530.

53. Voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 382¹⁸-383⁵.

54. Voir *ibid.*, p. 385⁶⁻²⁸ (paragraphe 12).

55. Voir *ibid.*, p. 384³⁶-385¹ : χαίρεις αἰεὶ συνὼν ἐκείνοις πολλῶ πλεόν ἢ τοῖς οἰκείοις· οὐ τίς γένοιτ' ἂν ἐναργεστέρα τοῦ μόνους ἐκείνοις προσέχειν, ἡμῶν δὲ παντάπασιν ὀλιγώρως ἔχειν ἀπόδειξις ;

56. *Ibid.*, p. 385⁴⁻⁵ : ὥσπερ ἀγνοῶν τοὺς ἐκείνων ἐπαίνους εἰς ψόγον ἀντικρυς καὶ κατηγορίαν ἡμῶν τελευτώντας.

L'alternative entre unionisme et patriotisme

D'après *Contre le discours de Bessarion*, les arguments que Scholarios a tenté d'avancer contre ces accusations n'ont fait qu'aggraver son cas : « et moi, en condamnant l'ignorance de ceux-là, peut-être que j'ai aussi laissé échapper parfois quelque chose qui convient à un Latin [...] ; alors assurément, on a pensé que je révérais une fois pour toutes les idées des Latins, mais que je méprisais les nôtres et que j'étais un ennemi évident »⁵⁷. Si Scholarios fait ici allusion à l'un de ses écrits, engagé au point que son auteur ait pu être considéré ensuite comme un authentique sectateur du « latinisme », ce texte pourrait tout à fait correspondre au *Discours justificatif*, dans lequel Scholarios réaffirmait certes son appartenance à l'orthodoxie, mais maintenait aussi et justifiait même la bonne opinion qu'il avait des Latins⁵⁸.

L'expression « ennemi évident » (σαφὴς πολέμιος) est particulièrement significative : dans le contexte de 1440, un Byzantin comme Scholarios qui apprécie les Latins et leur culture et qui le proclame est immédiatement classé parmi les « ennemis ». Ce jugement très grave, prononcé à l'encontre de quelqu'un qui soutient l'Union signée à Florence, s'apparente en fait à une accusation de haute trahison : un aussi farouche partisan des Latins n'est-il pas susceptible d'avoir manœuvré dans l'intérêt de ceux qu'il courtise plutôt que pour le bien de l'Empire byzantin ? Peut-on escompter, chez un homme qui se plaît tellement avec des étrangers, un réel sentiment patriotique ? Le discrédit qui est ainsi jeté sur un comportement social et culturel apparemment anodin déborde largement le domaine religieux et révèle la dimension politique du conflit : ce qui est finalement reproché à Scholarios, c'est de penser comme un Latin – selon le sens exact de « latinophrone » –, et de n'être donc plus à même de défendre son pays contre l'intrusion du latinisme sous toutes ses formes. La meilleure illustration de l'existence d'un enjeu « national » dans l'affaire de l'Union réside d'ailleurs dans l'autre qualificatif dont sont affublés les unionistes : Marc d'Éphèse atteste que, après leur retour à Constantinople, « ils auraient pu être appelés à bon droit Gréco-latins, et il est certain qu'ils sont appelés par la plupart latinophrones »⁵⁹. Le glissement possible de « latinophrones » à « Gréco-latins » prouve qu'une pensée soit-disant corrompue, en tant qu'elle est influencée par l'étranger, fait des Byzantins unionistes des êtres hybrides, dont l'identité ethnique devient elle-même douteuse ; en réalité, c'est jusqu'à leur appartenance à l'espèce humaine qui semble incertaine, puisque Marc n'hésite pas à qualifier ces individus de « mi-hommes mi-bêtes, comme les centaures des mythes »⁶⁰.

57. SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 116²²⁻²⁷ : καὶ γὰρ τῆς αὐτῶν ἀπαιδευσίας καταγινώσκων, ἴσως τι καὶ προηκὰ ποτε Λατίνῳ πρέπον εἰπεῖν [...]. Τότε δὴ τὰ μὲν Λατίνων σέβων καθάπαξ, τῶν δ' ἡμετέρων καταφρονῶν καὶ σαφὴς πολέμιος ὢν ἐνομίσθη.

58. Pour la présentation qui est faite des Latins dans le *Discours justificatif*, voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 386¹³-389¹⁵ (paragraphe 14, 15 et 16).

59. MARC D'ÉPHESE, *Œuvres antiunionistes. Lettre encyclique*, p. 142⁵⁻⁷ : διὰ τοῦτ' ἂν δικαίως κληθέντες Γραικολατῖνοι, καλούμενοι δ' οὖν ὑπὸ τῶν πολλῶν Λατινόφρονες.

60. *Ibid.*, p. 142⁸⁻⁹ : οὗτοι τοίνυν οἱ μιζόθηρες ἄνθρωποι κατὰ τοὺς ἐν μύθοις ἵπποκενταύρους.

Une telle vindicte à l'égard des partisans des Latins se rencontre dès l'époque de l'Union de Lyon (1274) : comme l'a bien montré P. Gounaridès, Jean Bekkos est déjà mis en cause de la même façon à cause de sa fidélité à l'Union⁶¹. Après la mort de l'empereur unioniste Michel VIII, en décembre 1282, Bekkos est contraint de quitter le trône patriarcal pour être relégué dans un monastère : c'est à cette période que s'expriment les plus violentes accusations à son encontre, dont il se fait lui-même l'écho dans deux discours portant sur l'injustice de sa déposition⁶². Comme le relève P. Gounaridès, Bekkos est alors traité d'« hérétique » (αἰρετικός), ce qui n'a rien de surprenant dans le cadre de la polémique religieuse, mais aussi de « traître à la piété » (τῆς εὐσεβείας προδότης), d'« ennemi des Romains, ses compatriotes » (τῶν ὁμογενῶν λεγόμεθα Ῥωμαίων ἐχθροί), tandis que son « amour de la romanité » (φιλορωμαϊότης) est mis en doute. Dans sa réponse, il reste sur le même terrain, affirmant au contraire avoir agi en faveur de l'Union par « amour de la romanité » et accusant ses adversaires d'être « haineux envers les Romains » (μισορωμαίους)⁶³. La manière selon laquelle les protagonistes de l'Union de Lyon mettent ainsi au centre de la querelle le patriotisme de leurs adversaires peut se lire à deux niveaux : en premier lieu, cette focalisation sur la question de la « romanité » permet de comprendre que les enjeux diplomatiques liés à l'Union ne sont ni ignorés ni sous-estimés par les Byzantins, et Bekkos peut ainsi s'afficher comme celui qui œuvre dans l'intérêt de l'Empire restauré par Michel VIII⁶⁴. Mais, plus profondément, elle fait apparaître au grand jour les deux interprétations possibles de l'« amour de la romanité » (φιλορωμαϊότης), notion fondamentale dans l'idéologie byzantine : soit l'empereur personnifie totalement l'État byzantin, et aucune légitimité ne peut alors apparaître supérieure à la sienne ; soit, comme l'affirment avec force les antiunionnistes, l'essence de la « romanité » n'est pas contenue tout entière dans la figure du basileus, et la préservation d'une autre dimension de l'héritage byzantin peut être opposée à ce qu'ordonne l'empereur.

Ce même dilemme est posé de façon encore plus cruciale à l'époque de l'Union de Florence : Jean VIII a voulu l'Union et l'a obtenue des représentants de l'Église orthodoxe dans le but de sauver l'Empire ; tous ceux, y compris Scholarios, qui acceptent l'idée que cette Union était nécessaire, et qu'il était donc acceptable de la faire par économie, reconnaissent par là même la légitimité absolue de la politique impériale. À l'inverse, ceux qui refusent le décret florentin invoquent tous, plus ou moins explicitement, l'intérêt supérieur de l'orthodoxie, conçue comme une tradition autonome, distincte de la forme politique éphémère qu'incarne l'Empire byzantin. L'Union, en 1274 comme en 1439, met au jour cette contradiction entre les deux fondements de la civilisation byzantine. Au-delà

61. Voir GOUNARIDÈS, P., *Ιωάννης Βέκκος εχθρός Ῥωμαίων*, dans *Βαλκάνια και ανατολική Μεσόγειος, 12ος-17ος αιώνας*, éd. L. MAUROMMATÈS, Athènes 1998, p. 29-40.

62. Voir PG 141, col. 949-970 : Τοῦ αὐτοῦ, περὶ ἀδικίας ἧς ὑπέστη, τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθείς. *Ibid.*, col. 969-1010 : Τοῦ αὐτοῦ, λόγος πῶς μὲν ἐν δευτέρῳ ἀπολογητικός, ἐφ' ἧπερ ἀδικία ὑπέστη, πῶς δὲ ἀντιρρητικός ἐπὶ παρεξηγήσει ρήσεων τινων γραφικῶν.

63. Voir GOUNARIDÈS, P., *Ιωάννης Βέκκος εχθρός Ῥωμαίων...*, p. 30-31 avec les références.

64. Voir *ibid.*, p. 37.

de la seule controverse religieuse, la permanence de cet affrontement de nature politique ne doit donc pas étonner, et la récurrence d'un vocabulaire qui continue d'être employé au xv^e siècle en témoigne : tout comme Bekkos deux siècles plus tôt, Scholarios est traité d'« ennemi » par ses compatriotes hostiles à l'Union⁶⁵.

Toute la défense de Scholarios porte en réalité sur le fait qu'il estime encore possible d'être à la fois un Byzantin loyal et un ami des Latins. Le premier de ses arguments, parfaitement contre-productif dans le contexte de la résurgence du sentiment antilatin qui caractérise les lendemains du concile, tient dans l'idée que les différences entre Byzantins et Latins sont minimales, bien moindres que celles qui séparent les premiers de certains autres peuples étrangers⁶⁶. La remarque est à l'évidence inappropriée, alors même que les membres de la délégation byzantine à Florence ont pu observer de leurs propres yeux tout ce qui les opposait aux Latins. Même si, du point de vue culturel, Scholarios n'avait probablement pas tort, ce n'était certes pas ainsi qu'il pouvait combattre l'accusation de latinisme qui avait été lancée contre lui. Son autre axe de défense consiste à rappeler son propre attachement à sa « patrie » et à dénier le reproche d'« ingratitude » qui lui est fait, en le retournant contre ceux qui l'ont formulé⁶⁷. Il met notamment en avant son abnégation, évidente de par le choix qu'il fait de ne pas quitter Constantinople, alors même qu'il est conscient que la capitale byzantine ne peut lui offrir ni « dons » ni « honneurs »⁶⁸. Il souligne surtout son propre sens du sacrifice pour la patrie, lui qui serait prêt à donner sa vie pour elle s'il le fallait, tandis que ses adversaires ne savent que jouir de ses richesses, sans y contribuer d'aucune manière⁶⁹.

La conception qu'a Scholarios du service de la patrie s'exprime plus clairement encore dans la *Lettre 2, À ses élèves*, qui est contemporaine du *Discours justificatif* et qui traite, sur un ton moins polémique, sensiblement des mêmes thèmes. Cette lettre a pour but d'expliquer aux jeunes gens qui étudient la rhétorique et la philosophie auprès de Scholarios pourquoi leur maître doit momentanément suspendre ses cours : il a été accusé et doit songer avant tout à se défendre⁷⁰. Or, dans ce texte fort bien construit, l'argumentation de Scholarios

65. Le terme appliqué à Scholarios est πολέμιος, tandis que Bekkos se voyait traité de ἐχθρός : les deux mots sont des synonymes et rendent compte de la même notion d'hostilité.

66. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 387²⁶⁻²⁸ : [...] μὴ ὅτι γε Ἰταλοῖς συμφρονῆσαι, οἷς πρὸς ἡμᾶς κοῦφα καὶ μέτρια τὰ διάφορα, οὐχ οἷα καὶ πάμπαν ἀλλόθροισι, ὥς οὗτοι φασιν ἐκ διαμέτρου τῇ σφετέρᾳ δόξῃ χωροῦντες.

67. Voir *ibid.*, p. 387¹⁸⁻³⁸⁸ (paragraphe 15).

68. *Ibid.*, p. 387³⁰⁻³³ : δεξιουμένης ἡμᾶς τῆς πατρίδος, καὶ ταῦτ' οὐ παντάπασιν ἀχρήστους ὄντας καὶ πονηρούς, καὶ μὴ ὅτι γε δωρεῶν ἢ τιμῶν φειδομένης, ἀλλ' ἤδη καὶ διωκούσης ἀμφοῖν τὸ τοῦ λόγου χερσὶν, ὅμως οὐδὲν πολυπραγμονοῦμεν οὐδ' ἀποστήναι ταύτης αἰρούμεθα. Voir aussi un texte plus tardif, la *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, qui date de 1449/1450, lorsque Scholarios prend l'habit monastique : εἰ δὲ καὶ μετὰ τῆς πονηρίας χεῖρον πεπραγάμεν, τί γ' ἂν ἐκώλυε, ῥῆμα ἀφέντας ἐν, ὃ μὴ γένοιτο, τὴν Ῥώμην οἰκεῖν μετὰ τῶν μεγίστων τιμῶν, ἢ τὰ τῆς πατρίδος ἄγειν καὶ φέρειν διὰ τὴν πρὸς ἐκείνους φιλίαν ; (SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 468⁸⁻¹⁰). Sur la forte tentation d'émigrer qu'a éprouvée Scholarios dans sa jeunesse, voir *supra* chapitre V.2.

69. Voir SCHOLARIOS, *Discours justificatif*, I, p. 388³⁻⁸.

70. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 409³⁷⁻⁴¹⁰ : ἀλλὰ νῦν ἡμῖν πολλαχόθεν ὁ θόρυβος, καὶ δεῖ φροντίσαι τῶν ἡμετέρων, φροντίσαι δὲ σὺν Θεῷ καὶ τὴν ἐκείνου

tourne autour de l'utilité des « lettres » (λόγοι), et donc aussi de l'enseignement de rhétorique qu'il dispense lui-même. Scholarios commence par se livrer à une longue apologie des « lettres », qu'il conclut ainsi : « il faut considérer que ceux qui s'y exercent sont dignes d'un grand mérite, en tant qu'ils s'adonnent aux meilleures des activités humaines et qu'ils ont choisi de dépenser toute leur vie pour les biens communs »⁷¹. L'allusion aux « biens communs » est un signe de la valeur politique que Scholarios reconnaît au travail intellectuel⁷². De fait, c'est précisément en tant que lettré qu'il estime servir l'État byzantin, lui qui s'est battu pour faire revivre à Constantinople la haute culture littéraire, en prenant en charge à lui seul le fonctionnement de l'école qu'il a même dû fonder⁷³. L'argument peut paraître étonnant, mais il est vrai que, dans le cadre du concile, la rivalité intellectuelle entre Byzantins et Latins a tourné largement en faveur de ces derniers, alors que, comme le souligne Scholarios, il n'en aurait pas été de même si les Byzantins avaient mieux maîtrisé les techniques oratoires et s'ils avaient été au fait de la scolastique latine⁷⁴. Scholarios a donc espéré être utile et œuvrer « au bien de la patrie » en enseignant⁷⁵, et plus particulièrement en mettant à la disposition de ses compatriotes la science latine⁷⁶ ; « mais en réalité, conclut-il amèrement, je risque d'apparaître même comme un ennemi (πολέμιός τις) aux yeux de ceux que j'ai poussés vers l'étude des lettres »⁷⁷. Il est donc évident, à partir de 1440, que l'idée que se faisait Scholarios de son rôle de passeur de la culture latine au profit de la société byzantine n'est plus tenable : non seulement la diffusion de la pensée occidentale n'est pas sollicitée par ses compatriotes, mais elle peut même compromettre gravement ceux qui s'y consacrent.

Aucune source ne permet de connaître l'épilogue de la crise traversée par Scholarios à son retour d'Italie. Celui-ci avait interrompu son enseignement au moment où le scandale avait éclaté, probablement dans le courant de l'année 1440 ; la situation s'est peut-être apaisée grâce à l'intervention de l'empereur... Quoi qu'il en soit, Scholarios a retrouvé toutes ses prérogatives par la suite, puisqu'il a recommencé à enseigner et qu'il a exercé ses multiples fonctions à la cour impériale jusqu'en 1447⁷⁸. Il semble néanmoins que la violence de l'attaque l'ait profondément ébranlé : comme il l'avait déjà annoncé à Marc d'Éphèse dans

δικαιοσύνην καὶ πρόνοιαν ἀνθ' ὅλου παντός πρὸς τὰς παρὰ τῆς τύχης ἐπηρείας προβεβλημένους.

71. *Ibid.*, p. 405²¹⁻²⁴ : οὕτως οὖν ἔχόντων τῶν λόγων, πολλοῦ τινος δεῖ νομίζειν ἀξίους τοὺς περὶ τοὺς ἡσυχολημένους, ἅτε τοῖς ἀρίστοις τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων προσέχοντας καὶ τοῖς κοινοῖς ἀγαθοῖς ἐλπομένους τὸν πάντα βίον προσαναλίσκειν.

72. Scholarios s'inscrit là dans une longue tradition de pensée : l'idée que la supériorité byzantine est liée avant tout à la puissance de sa culture est largement partagée au xve siècle. Voir ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἐννοια*, p. 150 ; ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Βασιλεὺς ἡ Οικονόμος*, p. 218-219.

73. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 407³-408²¹ (paragraphe 5 et 6).

74. Voir *ibid.*, p. 405²¹-407² (paragraphe 3 et 4).

75. *Ibid.*, p. 409²¹⁻²⁴ : εἶδον ἂν ὅπως καὶ αὐτὸς τε τοῖς τῶν λόγων ἐρῶσι συνεισενεγκὼν καὶ τοῦ καλοῦ τῆς πατρίδος καὶ τῆς ἐκείνων εὐκλείας δόξω μετέχειν, καὶ τις ἐκ τῶν αὐτῶ καταβεβλημένων ὠφελείας αἰσθόμενος, τῷ δόντι χάριν εἰδείη.

76. Voir *supra* chapitre V.2, note 95.

77. *Ibid.*, p. 409²⁴⁻²⁵ : νῦν δὲ κινδυνεύω καὶ πολέμιός τις εἶναι δοκεῖν οἷς ἐπὶ τὴν τῶν λόγων ἐπιμέλειαν προὔτρεψα.

78. Voir *infra* chapitre VII.2.

sa *Lettre 24*, en 1440, il a certainement cherché ensuite à se tenir le plus possible en dehors de la controverse sur l'Union. Son opinion s'est donc modifiée peu à peu, sans qu'il en fasse état. Il faut malgré tout tenter de percevoir l'évolution de la pensée de Scholarios pour comprendre comment il finit par passer ouvertement dans le camp antiunioniste en 1445.

L'évolution de Scholarios entre 1440 et 1445

À partir de 1440, chaque Byzantin est sommé de prendre parti sans ambiguïté sur la question de l'Union, soit en passant franchement du côté latin, comme le fait par exemple Bessarion qui part s'installer à Rome⁷⁹, soit en refusant les conclusions du concile de Florence. Ceux qui adoptent une attitude intermédiaire et qui prétendent à la fois rester sur place et se montrer fidèles à l'Union se placent dans une position fort délicate : elle reste tenable tant qu'elle est défendue de façon volontariste par le basileus, mais porte en elle une contradiction profonde. De fait, personne à Constantinople ne considère l'Union de Florence comme un accord satisfaisant : en témoigne la réticence de l'empereur lui-même à entériner officiellement le décret florentin et à en faire une loi d'État, et la propension de son entourage immédiat à vouloir le considérer comme « lettre morte »⁸⁰. Ainsi, même parmi les dirigeants de la cour impériale, c'est-à-dire dans le milieu le plus favorable à l'Union et le plus directement intéressé par les retombées militaires qui en sont attendues, l'adhésion de façade n'est pas exempte d'arrière-pensées. Le fait même que tous s'accordent à reconnaître que l'Union a été conclue par économie, à cause des avantages immédiats qu'elle était censée apporter à l'État byzantin, indique assez clairement que, telle quelle, elle n'est pas acceptable à long terme par l'Église orthodoxe. Dans un premier temps cependant, au début des années 1440, le gain politique que promet à l'Empire son rapprochement avec Rome l'emporte sur toute autre considération, et Jean VIII fait en sorte d'étouffer l'opposition : dès mai 1440, il fait élire un patriarche unioniste en la personne de Métrophane et contraint de fait les ecclésiastiques qui dénoncent le décret florentin à se placer d'eux-mêmes en marge de toutes les institutions officielles⁸¹. L'alliance entre les instances politique et religieuse de l'État byzantin se maintient donc, même si les orientations suivies apparaissent au mieux comme un compromis temporairement admissible au nom de la raison d'État.

À son retour d'Italie, Scholarios semble pour sa part avoir abandonné tout projet de quitter Constantinople pour aller s'établir en Occident : cette décision personnelle influe sans aucun doute sur la position modérée qu'il adopte à propos de l'Union. En choisissant de demeurer dans la capitale byzantine et de conserver sa charge de fonctionnaire impérial, il accepte d'avoir une marge d'indépendance réduite, telle qu'il n'a très certainement d'autre choix que de s'aligner sur les vues

79. Bessarion est revenu à Constantinople au début de 1440 avec les autres membres de la délégation byzantine ; il en est reparti probablement à la fin de la même année : voir RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, p. 35-36.

80. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 562³²⁻³³ et p. 563 (trad. LAURENT) : « sur le Décret, nous ne disons rien, car il reste en quelque sorte lettre morte (ἀργός) ». Syropoulos place cette phrase dans la bouche des mésazons eux-mêmes.

81. Voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 107-111.

de Jean VIII. Mais, ainsi qu'il l'écrivait dès 1440 à Marc d'Éphèse, sa position personnelle procède d'une analyse lucide de la situation politique⁸². Il informe en effet Marc qu'il a trouvé une solution contingente pour éviter de continuer à être pris à partie à cause de ses opinions unionistes, un « remède » qui n'est peut-être pas très « noble », mais du moins « nécessaire »⁸³. Plutôt que d'un « remède », il s'agit en réalité d'un véritable calcul politique, par lequel Scholarios distingue deux périodes différentes et justifie dans l'immédiat son engagement aux côtés de l'empereur : pour l'instant, explique-t-il, il estime opportun de participer à la vie publique et de mettre ses talents au service du pouvoir, mais il a trouvé le moyen de se préserver en cessant d'exprimer ouvertement son avis sur les questions religieuses⁸⁴ ; par la suite cependant, il n'exclut pas de se retirer des affaires politiques pour devenir moine⁸⁵, et se déclare surtout prêt à révéler en temps utile son zèle religieux « en défendant les dogmes véritables »⁸⁶. Il faut donc comprendre que, dès cette date, Scholarios envisage la question de l'Union à deux niveaux : de façon pragmatique, il sait qu'elle peut bénéficier à l'Empire et accepte à titre individuel de servir la politique unioniste de Jean VIII, même s'il désapprouve la manière dont sont traitées les questions théologiques⁸⁷. Mais sur le fond, il affirme cependant qu'il ne laissera pas l'orthodoxie encourir un danger réel : cette annonce quelque peu sibylline est difficile à interpréter, mais elle signifie au moins que Scholarios n'est pas prêt à accepter à long terme n'importe quelle concession en matière de foi⁸⁸. Il se peut que l'auteur cherche par là à rassurer

82. Lorsque Scholarios écrit cette lettre à Marc, sans doute dans la seconde moitié de l'année 1440, en essayant déjà de se justifier de ses prises de position unionistes lors du concile, le scandale qui le concerne n'en est certainement qu'à ses débuts, et les textes dans lesquels Scholarios se défend, notamment le *Discours justificatif*, ne sont probablement pas encore écrits. Cependant cette lettre constitue déjà un bilan à la fois du concile et de la tempête que l'Union a ensuite déclenchée à Constantinople : instruit des réactions de certains de ses concitoyens sur le sujet, Scholarios annonce et explicite ici ce qui sera sa ligne de conduite jusqu'en 1444-1445.

83. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 447¹⁻² : ἐπινενόηται δέ μοι καὶ τι πρὸς ταῦτα φάρμακον, εἰ καὶ μὴ γενναῖον, ἀλλ' ἀναγκαῖον.

84. Voir *ibid.*, p. 447²⁻⁵ : ἕως γὰρ ἂν πολιτεύεσθαι μοι δοκοῖη, φιλανθρωπίας τινὸς ἴσως καὶ τοῦτο ποιούσης καὶ ψυχῆς εὐγνώμονος καὶ πολιτικῆς, οὐ δόξης οὐδὲ χρημάτων, ὡς αὐτὸς προήχθης κατηγορεῖν, τὰ μὲν ἅλλα σιγῇσω καὶ καθέξω παρ' ἑμαυτῷ, καθάπερ ιδιωτῆς ιδιωτῶν ἐν μέσῳ στρεφόμενος.

85. Voir *ibid.*, p. 447¹⁶⁻³⁶. Scholarios en profite pour lancer quelques piques aux moines qui oublient leur devoir d'humilité : il vise certainement Marc d'Éphèse lui-même.

86. *Ibid.*, p. 448²⁻¹⁰ : οὐ μὴν, ὁπότεν ἀγῶν καὶ στάδιον ἢ καὶ κινδυνεύη μὲν τὰ τῆς ἀληθείας σιγώμενα, συγκινδυνεύη δέ τις σιγῶν αὐτὰ καὶ προδιδοὺς αἰσχροῦς τοὺς ἐκ τῆς ὁμολογίας στεφάνους καὶ τοῖς πλησίον ἐπιβουλεύων, καθεδουῖμαι δὴ καὶ τότε λέγων οὐδέν. ἀλλ' ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ καὶ ζήλῳ καὶ χαρᾷ γέμοντι παρρησιάζομαι τὴν ἀλήθειαν [...] καὶ τοῖς ἀληθεῖς συνηγορῶν δόγμασιν, ὅ τι ἂν δεῖ παθεῖν ὑποστήσομαι.

87. Cette désapprobation se retrouve dans tous les textes de Scholarios postérieurs au concile : voir *ibid.*, p. 448¹²⁻¹⁵ : ἕως δ' ἂν οὐδὲν ἢ τοιοῦτον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οὐ παικτοῖς παίζοντες τοὺς περὶ τῶν θείων λόγους ποιῶμεθα, ὅπου ὅτου τύχοι πάθους κινούμενος ἕκαστος, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ μὴ κατὰ Θεὸν ἐξετάζωμεν, σιωπὴν ἐγὼ νομίζω τὸ πάντων κάλλιστον εἶναι. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 406³²⁻⁴⁰⁷ ; voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 100-113.

88. Cette lettre ne peut cependant être interprétée comme déjà un ralliement au combat anti-unioniste : Scholarios conclut en effet sa missive en renvoyant dos à dos Marc et le pape : ὁπότεν δὲ καιρὸν ἴδω τὸν τῆς σιγῆς λῦσαι νόμον, τότε δὴ τότε τὰ περὶ τῶν θείων

Marc quant à ses opinions religieuses ; mais cette distinction qu'il opère désormais entre deux attitudes correspondant à des contextes différents, l'une qui relève de l'économie et l'autre de l'acribie, trahit une nouvelle et réelle ambiguïté dans la pensée de Scholarios⁸⁹. Admettre qu'il ne sert un pouvoir unioniste que par économie, alors même qu'il a une autre conception de la vérité dogmatique, c'est aussi sous-entendre que sa collaboration ne sera que temporaire.

Cet unionisme de circonstance, auquel il s'est rallié à partir de la fin du concile, s'oppose à ses convictions antérieures, qui le poussaient à plaider pour une Union véritable, sincère et complète avec les Latins. Cette tension entre un idéal qui a été dévoyé, l'Union dogmatique, et une réalité décevante, l'Union signée à Florence, explique certainement l'évolution ultérieure de Scholarios. Fortement marqué par ses lectures et son étude personnelle des Pères latins, il reste d'abord persuadé que l'Union est possible, une Union qui serait fondée sur une démonstration rigoureuse du *consensus patrum* sur la question de la procession de l'Esprit, seule divergence notable à ses yeux entre les chrétiens romains et les orthodoxes. Mais l'équivalence reconnue à Florence entre ἐκ et διὰ, qui aboutit à identifier fallacieusement l'expression « par le Père » à « du Père », ne le satisfait d'aucune manière⁹⁰. Scholarios reste donc attaché à l'idée théorique d'Union, mais ne soutient qu'à contrecœur et par économie l'Union réelle dans laquelle se sont engagés les Byzantins. Alors qu'il pouvait auparavant, sans contradiction aucune, souligner à la fois l'utilité matérielle et le bien-fondé théologique de l'Union, ces deux niveaux d'argumentation ne convergent plus à partir de 1440 : revendiquer une Union véritable conduit nécessairement à renier la mauvaise Union réalisée à Florence, tandis que rester fidèle à cette dernière correspond à une attitude d'opportunisme politique qui fait bon marché de la vérité dogmatique. Dans un premier temps donc, il semble que l'évolution personnelle de Scholarios puisse être caractérisée par un double mouvement : en même temps qu'il manifeste une réelle fidélité à l'idéal unioniste, il est amené à prendre une distance croissante avec les tenants de l'unionisme officiel qui se contentent de l'accord trouvé à Florence.

Cette dichotomie se révèle progressivement dans la trajectoire politique de Scholarios au milieu des différentes forces en présence à Constantinople au début des années 1440. Entre 1440 et 1445, Scholarios passe du camp des partisans de l'Union à celui de ses détracteurs. Rien ne permet de déterminer l'époque précise où il bascule du côté des antiunionistes ; seules ses positions initiale et finale sont à peu près repérables, parce qu'il en fait publiquement état. Dans sa *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, en 1440, Scholarios annonce qu'il a l'intention de se rendre utile

συνειλημμένα καὶ σπουδῇ μακρᾷ καὶ Θεοῦ χάριτι προθήσω πάντως εἰς μέσον, κἀν σοι, κἀν τῷ πάπῳ μέλλω δοκεῖν ἀηδῆς, κἀν πᾶν ὅτιοῦν δέη με πάσχειν (SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 449).

89. C'est avec cette terminologie usuelle dans l'orthodoxie que Scholarios, dans la même lettre à Marc, justifie son revirement lors du concile : voir *supra* chapitre VI.1, p. 342-344.

90. C'est toute l'argumentation de *Contre le discours de Bessarion*, dans les années 1441-1444. Il est donc inexact de dire, comme le fait C.J.G. Turner (voir TURNER, *George-Gennadius Scholarius and the Union*, p. 93), que ce texte est le premier écrit antiunioniste de Scholarios : son auteur critique fortement l'Union de Florence, mais reste partisan d'une Union authentique.

à ses concitoyens non seulement en tant que philosophe et théologien, mais aussi au titre de « conseiller », « juge » et « ambassadeur »⁹¹ : il envisage donc de jouer un rôle important au sein de l'État byzantin, ce qui signifie qu'il est disposé à se conformer à la politique suivie par Jean VIII. Dans sa *Lettre 16, À Philelphe*, en 1442, Scholarios affiche encore une grande familiarité avec Jean VIII et se montre soucieux des conséquences de l'attaque du despote Dèmètrios contre Constantinople, qui menace directement le pouvoir du basileus⁹² : Scholarios apparaît donc toujours à cette date comme un soutien solide de l'empereur.

À l'autre extrémité de la période, au moment de la mort de Marc d'Éphèse, en juin 1445⁹³, Scholarios appartient indubitablement au groupe des antiunionistes, puisqu'il est même pressenti pour devenir leur porte-parole. Cette succession pose plusieurs problèmes, sur lesquels on reviendra plus loin⁹⁴ ; il n'en reste pas moins qu'à cette date, Scholarios, comme il le dit lui-même dans son *Éloge de Marc* (juin 1445), s'est « mis publiquement avec [le métropolitain d'Éphèse] en tenue de combat en vue des luttes » et lui porte assistance, tout comme Thésée avait prêté son secours à Héraklès⁹⁵. Il n'est évidemment pas devenu un membre important du camp antiunioniste en quelques mois, et il faut faire remonter au moins à 1444 son changement de position.

Une autre lettre adressée par lui à Marc d'Éphèse quelque temps auparavant témoigne d'ailleurs d'une nette amélioration de leurs relations par rapport à 1440, mais elle n'est pas précisément datée. Il s'agit de celle que Scholarios envoie au métropolitain d'Éphèse avec un exemplaire de son traité intitulé *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*⁹⁶, destiné à réfuter l'œuvre écrite par Pléthon en 1439-1440, *Des différences entre Platon et Aristote*⁹⁷. L'époque à laquelle ce traité a été composé par Scholarios n'est connue qu'indirectement, comme l'a expliqué M. Jugie⁹⁸ : dans sa dédicace de l'œuvre à Constantin Paléologue,

91. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 447¹²⁻¹⁴ : οὐδὲ γὰρ φιλοσοφίας μόνον καὶ δογματικῶν διδασκαλῶν, ἀλλὰ καὶ σύμβουλον καὶ δικαστὴν καὶ πρεσβευτὴν ὑπὲρ τῶν μεγίστων καὶ πάντα ταῦτα μετ' ἀρετῆς, σὺν Θεῷ δ' εἰρήσθω, παρέχειν ἑμαυτὸν αὐτοῖς δύναμαι.

92. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 16, À Philelphe*, IV, p. 434-435. Pour la datation de cette lettre, voir LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, p. 134. Sur le siège de Constantinople par Dèmètrios en 1442, voir *infra* chapitre VII.2, p. 420.

93. Voir GILL, *Year of the death*, p. 23-31 ; voir *infra* chapitre VII.1.

94. Voir *infra* chapitres VII.1 et VII.2.

95. SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 250¹²⁻¹³ : οὐ γὰρ ἡγνόουν οὐ χωρήσει τὰ πράγματα μάχης, ἐμοῦ φανερώς συναποδυσσάμενου πρὸς τοὺς ἀγῶνας. *Ibid.*, p. 250¹⁹⁻²⁰ : [...] μέγα τι νομίζων καὶ ἡμᾶς αὐτῷ συνεργάσεσθαι καὶ οὐδὲν ἥττον ἢ τὸν Θησέα φασὶν Ἡρακλεῖ συμβαλέσθαι πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἐκείνους. S'agit-il de l'un des travaux d'Héraklès, celui où le héros s'empare de la ceinture des Amazones avec l'aide de Thésée ? Ou Scholarios fait-il plutôt allusion au fait que Héraklès puis Thésée ont successivement combattu le même taureau monstrueux venu de Crète, Héraklès d'abord lors de son septième exploit, puis Thésée ensuite dans la plaine de Marathon ? Voir GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1979⁶, p. 193 et 452.

96. Voir SCHOLARIOS, *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*, IV, p. 1-116 et p. 1-V.

97. Voir PLÉTHON, *Des différences*, p. 312-343. L'ouvrage avait été rédigé par Pléthon pendant qu'il était à Florence, en 1438-1439, à l'occasion d'une maladie. Voir *supra* chapitre III.3.b.

98. Voir SCHOLARIOS, IV, p. IV-V. Voir aussi WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 216.

Scholarios rappelle qu'il avait promis au despote de rédiger une telle réfutation de Pléthon, mais qu'il ne s'en est souvenu que lorsque Constantin est parti exercer son pouvoir dans le Péloponnèse, c'est-à-dire à l'automne 1443, quand il est redevenu despote de Morée⁹⁹. Si Scholarios a vraiment entrepris son ouvrage à cette période, il est probable que la lettre qui accompagne l'envoi à Marc du traité achevé date au moins de 1444¹⁰⁰.

Le ton révérencieux qu'emploie ici Scholarios avec son aîné contraste avec les amabilités qu'il lui réservait dans la *Lettre 24*¹⁰¹ ; bien plus, Scholarios reconnaît même qu'il a contracté une immense dette personnelle à l'égard de Marc, puisque celui-ci l'a initié « aux lettres et à la morale »¹⁰² : il veut se montrer digne de cet enseignement et souhaite que Marc puisse retrouver en lui le reflet de ce qu'il avait semé¹⁰³. Mais la lettre porte avant tout sur les raisons invoquées par Scholarios pour expliquer qu'il se soit attaqué à Pléthon : après avoir écarté tous les motifs d'ordre personnel, Scholarios souligne la dangerosité intrinsèque des écrits de Pléthon, expliquant qu'elle est à ses yeux une menace suffisante pour qu'il entreprenne de s'y opposer. Il fait en effet allusion au projet qu'a le vieux savant de Mistra de fonder une « nouvelle législation », c'est-à-dire une nouvelle religion dont il serait lui-même le « législateur » : dès cette date, Scholarios a donc eu vent de l'existence des *Lois* et considère Pléthon comme une menace pour l'orthodoxie¹⁰⁴. Il reste à comprendre pourquoi il sollicite l'avis de Marc dans cette affaire. Tout d'abord, Scholarios éprouve visiblement le besoin de se justifier vis-à-vis de son ancien maître de s'occuper encore de philosophie, elle qui n'est qu'un « jeu d'enfant »¹⁰⁵ : Scholarios place en effet désormais loin devant elle le service de Dieu, celui auquel Marc ne cesse de se consacrer¹⁰⁶. Mais sur-

99. Voir SCHOLARIOS, *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*, IV, p. 1¹⁰⁻²² : ἄμα δὲ καὶ ὑποσχέσεως τοιαύτης ἀνεμνήσθην πρὸς σέ μοι γεγεννημένης, ἥνικα εὐτυχῶς ἐξηλθες ἡμῶν ἐπὶ τὴν μεγάλην τῆς Πελοποννήσου ἀρχήν. Au cours de l'année 1443, Constantin et Théodore se sont mis d'accord pour échanger leurs territoires, de sorte que Théodore est devenu despote de Sélymbria et que Constantin a obtenu de diriger la Morée, comme avant 1437, avec son jeune frère Thomas. D'après Sphrantzès, Constantin est parti prendre possession de son despotat le 10 octobre 1443, et d'après une chronique brève, il est arrivé sur place le 20 décembre 1443 : voir SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 92 ; voir *Chroniques brèves*, I, n° 33/48, p. 251. Voir aussi ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I, p. 216-217 et 226 ; DJURIC, *Crépuscule*, p. 337-339.

100. Voir SCHOLARIOS, *Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Éphèse*, IV, p. 116-118.

101. Voir *supra* notes 85 et 88.

102. SCHOLARIOS, *Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Éphèse*, IV, p. 117³⁴ : αὐτὸς μοι λόγων τε καὶ ἡθῶν τὰ σπέρματα κατεβάλου.

103. Voir *ibid.*, p. 117³³⁻¹¹⁸. Voir aussi l'allusion de Jean Eugénikos à cet enseignement que Scholarios a reçu de Marc : [...] ἀφ' οὗ πάλαι πλασθεὶς καὶ σπαργανωθείς καὶ γάλακτι ποτισθεὶς ἐν ἑτῇ νηπίῳ τῷ φρονήματι καὶ τῷ σώματι, νῦν ὕστερον εἰς ἄνδρα τέλειον τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ γεγονῶς ὑπὸ τῷ αὐτῷ μεγάλῳ πατρὶ καὶ τροφῇ, τὴν στερεὰν προσελάβου τοῦ λόγου καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τροφήν (JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 14*, p. 175¹¹⁻¹⁵).

104. Voir *supra* chapitre III.3.b.

105. SCHOLARIOS, *Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Éphèse*, IV, p. 116³⁶⁻¹¹⁷ : οὕτε δὲ σοφίας ἐπιδειξίς ἦν· οὐ γὰρ ὁρῶ ταύτης οὐδένα καιρὸν, εἰ μὴ μέλλοι τις παίζειν μετὰ παιδαρίων καὶ παρ' ἀκροαταῖς οὐδὲν αὐτῶν διαφέρουσιν.

106. Voir *ibid.*, p. 117²⁻³ : σοῦ τὰ σαντοῦ, μᾶλλον δὲ τὰ τοῦ Θεοῦ πράττοντος, καὶ τῶν ἡμετέρων παιγνίων πάλαι κατεγνωκότος.

tout, il semble laisser au métropolitain d'Éphèse une entière latitude pour décider du devenir de ce traité : la référence à la compétence de son correspondant n'est qu'une manière voilée de solliciter de son mentor l'autorisation de diffuser son ouvrage¹⁰⁷. Cette lettre montre donc que Scholarios s'est beaucoup rapproché de Marc d'Éphèse : non seulement il tient extrêmement compte de son opinion, mais il semble même adhérer aux idées de Marc, puisqu'il va jusqu'à se réclamer de lui.

Durant la même période où il écrit ainsi à Marc, Scholarios continue cependant à mener une vie de cour et à entretenir des relations étroites avec des Latins. En témoigne la lettre qu'il reçoit à la fin de 1444 d'un de ses amis italiens, Cyriaque d'Ancône¹⁰⁸. Celui-ci se trouvait à Péra en juin-juillet 1444 dans le cadre des préparatifs de la croisade de Varna¹⁰⁹ et avait eu l'occasion de rencontrer Scholarios durant son séjour¹¹⁰. Il lui écrit d'Imbros, le 29 septembre 1444, une lettre remplie de références littéraires, dans laquelle il raconte son périple depuis qu'il a quitté la capitale byzantine. Il fait alors allusion au fait qu'il a croisé la flotte pontificale commandée par Louis Loredan, stationnée alors à Gallipoli et destinée à empêcher le passage des Turcs vers l'Europe une fois que l'attaque serait lancée¹¹¹. La rapidité avec laquelle il évoque ces affaires politiques de la plus haute importance ne permet guère de tirer des conclusions : il faut noter cependant que Cyriaque d'Ancône n'hésite pas à se montrer ostensiblement confiant et plein d'espoir dans le succès des opérations. Il ne semble donc pas douter que Scholarios soit, de la même façon, soucieux de la victoire des armées croisées contre les Ottomans. La position de Scholarios à cette période apparaît donc ambiguë : alors qu'il continue à être mêlé de près aux tractations diplomatiques concernant le destin de l'Empire, puisqu'il occupe toujours la fonction de secrétaire impérial, Scholarios se rapproche dans le même temps des antiunionistes.

Le jeu trouble de Scholarios

L'hypothèse que Scholarios ait volontairement entretenu le doute quant à sa position réelle sur l'intervention latine et sur l'Union, et qu'il ait même joué un double jeu pendant quelque temps, n'est pas dénuée de fondement. Ses contemporains et lui-même évoquent en effet à plusieurs reprises les « calculs » (λογισμοί) qui l'auraient conduit à ne pas révéler trop tôt son appartenance au camp antiunioniste. Ainsi, dans les dernières paroles qui lui sont attribuées, Marc,

107. Voir *ibid.*, p. 118⁷⁻²⁰. Voir en particulier *ibid.*, p. 118¹⁹⁻²⁰ : ἐμοὶ γὰρ ἀντὶ πάντων ἡ σὴ ψῆφος ἀρκέσει.

108. Sur ce personnage, voir *PLP*, n° 13983. La lettre de Cyriaque d'Ancône à Scholarios a été éditée en dernier lieu dans CYRIAQUE D'ANCÔNE, *Correspondance*, p. 94-95.

109. Voir PALL, F., Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi, *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 20, 1938, p. 9-68.

110. Voir CYRIAQUE D'ANCÔNE, *Correspondance*, p. 94 : « postquam abs te et regia Byzantio urbe concessimus, clarissime Scholarie vir ».

111. Voir *ibid.*, p. 94-96 : « prope vetustam Lampsacem pontificiam Lauredanamve christianissimam classem Cheronasiam in conspectu Calliepolim obsidentem comperimus ; et una nostro cum optimo Alexio Δυσπάρτω regio trierarcho, viso salutatoque ac perdigne ad rem bene gerendam persuaso Ludovico Lauredano optimo classis praefecto ».

sur son lit de mort, lègue son combat à Scholarios, non sans relever le caractère tardif de l'engagement de ce dernier à ses côtés : « mais peut-être que, dans les temps antérieurs, pensant que la coalition placée sous l'égide de certains autres suffisait, et surtout celle qui était sous mon égide, il n'est pas apparu comme allié clairement à la vérité, arrêté si cela se trouve par certains calculs ou même par certains hommes »¹¹². Scholarios se justifie de son inertie en invoquant encore une fois l'économie : durant une certaine période, il ne voulait pas risquer de faire échouer « des affaires qui avaient besoin d'une grande économie »¹¹³, c'est pourquoi il ne se dévoilait pas ; par la suite, alors qu'il se trouvait dans une « circonstance qui n'allait plus demander une telle économie »¹¹⁴, il ne s'est plus caché de son adhésion aux idées de Marc. L'« économie » invoquée par Scholarios ici touche probablement à tout ce qui concerne les projets de défense militaire de l'Empire byzantin : on peut en effet conjecturer qu'avant la bataille de Varna, le soutien affiché d'un haut fonctionnaire byzantin au mouvement antiunioniste eût été mal venu, tandis qu'après la défaite, à partir de novembre 1444, l'enjeu n'était plus le même.

Il se peut même que l'attitude de Scholarios vis-à-vis de l'Union de Florence ait dépendu assez étroitement de la volonté de Jean VIII : lorsque Marc fait allusion à « certains hommes » qui freinaient le ralliement de Scholarios, il pense peut-être à l'empereur. Le rôle de Jean VIII dans le basculement de Scholarios vers le camp antiunioniste mérite en effet d'être observé de près : la rareté des sources sur cette question ne permet d'émettre que des hypothèses, mais les quelques informations connues concernant le basileus forment un intéressant faisceau de présomptions. Jean VIII n'avait pas une position univoque à l'égard de l'Union : outre qu'à son retour à Constantinople, en 1440, il n'avait rien fait pour l'entériner officiellement¹¹⁵, il cultivait l'ambiguïté en protégeant le principal représentant des antiunionistes, Marc d'Éphèse, depuis l'époque même du concile¹¹⁶. Après la fuite de ce dernier pour Éphèse, il l'avait certes fait prisonnier et relégué à Lemnos pendant deux ans, mais c'est nécessairement aussi sur son

112. MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176-183, ici p. 179²⁵⁻³⁰ : ἴσως δὲ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀρκοῦσαν συμμαχίαν ἡγούμενος τὴν ὑπ' ἐτέρων τινῶν, καὶ μάλιστα τὴν ὑπ' ἐμοῦ, οὐκ ἐφαίνετο καθαρῶς τῇ ἀληθείᾳ συμμαχῶν, ὑπὸ τινῶν ἀνακοπτόμενος τυχὸν λογισμῶν ἢ καὶ ἀνθρώπων.

113. SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 250¹³⁻¹⁵ : οὐτ' ἡβουλόμην σοφίαν ἐπιδεικνύμενος, περὶ ἧς οἶμαι μηδένα τῶν νοῦν ἔχοντων ἀμυγνῶειν, λυμáινεσθαί τι τοῖς πράγμασι πολλῆς δεομένους οἰκονομίας.

114. *Ibid.*, p. 250²⁷⁻²⁸ : [...] ἅμα καὶ τῷ καιρῷ συνηγὼρ χρησάμενος οὐκέτι τοιαύτης οἰκονομίας δεομένῳ.

115. Sur la passivité de Jean VIII à partir de son retour d'Italie, voir GILL, *Concile*, p. 315-320 ; GILL, *Personalities*, p. 122-123 ; BLANCHET, *Église byzantine*, p. 117-118.

116. Eugène IV, qui voulait sanctionner lui-même Marc d'Éphèse à la fin du concile, se plaint amèrement de l'attitude de Jean VIII à l'égard de cet opposant notoire : « aderat interea nequam ille Ephesinus, et conceptum virus undique evomebat ; quem si imperator ita pro demerito puniri fuisset assensus, quemadmodum clarissime memorie Constantinus Arrium, ecclesie venenum, castigari permisit, multo pauciores habuisset adversarios » (HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 17-18). Scholarios de son côté atteste que Jean VIII a protégé Marc jusqu'à la fin de sa vie : καὶ πλείω δ' ἂν ὑπέστη δεινὰ, εἰ μὴ τοῦ βασιλέως ἡ φιλανθρωπία τοῦτον ἐρρύσατο, ὅς εἴπερ τις τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀρετὴν καὶ σοφίαν εἶχε θαυμάσας (SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 252²⁷⁻²⁹).

ordre que Marc avait ensuite pu être libéré et revenir à Constantinople¹¹⁷. Ce retour reste mystérieux : il faut probablement le placer non à l'été 1442, comme le pensait L. Petit, mais à l'été 1443, comme l'a proposé I. Djurić¹¹⁸. Or à cette date, la venue d'un légat pontifical à Constantinople chargé de reprendre les pourparlers en vue de la promulgation de l'Union dans l'Empire était déjà annoncée¹¹⁹ : la question de l'Union était en effet restée en suspens au début des années 1440, et elle n'était vraiment relancée qu'avec ce projet de discussions officielles. Dans ce contexte, il semblerait que Jean VIII ait délibérément choisi de donner la parole aux antiunionistes. Lors des discussions théologiques qui ont finalement eu lieu au palais de Xylalas dans le courant de l'année 1445, c'est Marc d'Éphèse lui-même qui a été désigné comme l'interlocuteur du théologien latin Barthélemy Lapacci, l'évêque de Cortone envoyé par Eugène IV¹²⁰. Il est évident que le choix du représentant du camp orthodoxe lors de ces rencontres dépendait de l'empereur ; or celui-ci a sciemment donné une tribune aux antiunionistes, Marc d'Éphèse d'abord et Scholarios ensuite. Est-ce à dire que Jean VIII serait allé jusqu'à soutenir officiellement les opposants à l'Union ?

Cette hypothèse est corroborée par quelques notations de Marc d'Éphèse, de Syropoulos et surtout de Scholarios. Dès l'époque de son exil à Lemnos, Marc prétend être informé de ce que Jean VIII ne prodigue plus son soutien aux unionistes : non seulement il ne fait rien pour venir en aide au nouvel higoumène du monastère du Prodrôme, qui rencontre des difficultés avec ses moines, mais il « reconnaît ouvertement qu'il change d'avis » sur l'Union et s'en prend aux signataires du décret florentin¹²¹. Syropoulos souligne pour sa part l'inertie qu'oppose

117. À propos de l'exil de Marc à Lemnos, voir PETIT, L., Note sur l'exil de Marc d'Éphèse à Lemnos, *Revue de l'Orient chrétien* 23, 1922-23, p. 414-415.

118. Voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 331-332. D'après le *Synaxaire* composé par Jean Eugénikos après la mort de son frère, Marc est resté à Lemnos « deux années entières » : τοιαύτην ὁ θαυμασιὸς ἐνεδείκνυτο παρ' ὅλοις δυὶν ἔτεσιν ἐν τοσαύταις θλίψεσιν ὑπομονήν (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 106). On sait par le poème publié par L. Petit qu'il est reparti de Lemnos le jour de la fête des Sept Dormants d'Éphèse, soit le 4 août ou le 22 octobre d'une année inconnue (voir PETIT, L., Note sur l'exil de Marc d'Éphèse à Lemnos..., p. 414-415). Le problème reste finalement de savoir quand il y est arrivé. Or, d'après Jean Eugénikos, Marc, qui s'était enfui de Constantinople le 15 mai 1440, a eu le temps, une fois arrivé à Éphèse, de visiter toute son éparchie, d'ordonner sur place des prêtres et de faire réparer nombre d'églises : ἐνθα δὴ προθύμως λοιπὸν πανταχοῦ τὸν τοῦ μεγάλου Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου κληρὸν περιήρχετο καὶ ταῦτα ταῖς μακρῶς περιόδους καὶ ἰδρώσι καὶ κόποις, πονήρως ἔχων τῷ σώματι, ναοὺς ἱεροὺς πεπονηκότας ἐπισκεπτόμενος, αὐτὸν μάλιστα τὸν τῆς μητροπόλεως μετὰ τῶν παρ' αὐτὸν οἰκημάτων, ἱερῶν χειροθετῶν [...] (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 104-105). Compte tenu de cette intense activité, il serait logique qu'il ait quitté Éphèse en 1441 plutôt que dans la seconde moitié de l'année 1440, alors qu'il venait tout juste d'arriver. De plus Jean Eugénikos précise que peu de temps après l'arrivée de Marc, Lemnos a subi une attaque de la flotte turque (*ibid.*, p. 105) : or cet assaut se situe à l'été 1442 (voir SPHRANTZES, *Chronique*, p. 90-91). Il semble donc plus probable que l'exil de Marc à Lemnos se place entre la fin de l'année 1441 et l'été ou l'automne 1443.

119. Dès le 1^{er} janvier 1443, Eugène IV avait émis une bulle pour prêcher la croisade contre les Turcs (voir HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 68-75, n° 261), et le 8 mai 1443, il délivrait une bulle à son neveu, le cardinal François Condulmer, en le nommant légat apostolique auprès des Grecs (*ibid.*, p. 78-80, n° 264).

120. Sur ces entretiens, voir *infra* chapitre VII.1.

121. MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre au prêtre Théophane en Eubée*, p. 173²⁸⁻³⁷ : ὁ ἄνους Μονεμβασίας, λαβὼν παρὰ τοῦ βασιλέως τὸ τοῦ Προδρόμου ἡγού-

Jean VIII aux instances du patriarche Mètrophanès, qui attend de lui qu'il impose l'Union dans l'Empire¹²². Scholarios va plus loin encore, puisqu'il présente même l'empereur comme secrètement favorable aux antiunionistes. Dans l'une de ses lettres datant des années 1450, Scholarios explique que Jean VIII feignait de promouvoir l'Union, alors qu'il y était hostile et qu'il encourageait en réalité la résistance : « lui seul presque a été responsable du fait que nous recommencions à combattre cette défaite-là »¹²³. Il est vrai que jusqu'en 1447, Scholarios n'a pas été inquiet et a pu conserver toutes ses fonctions à la cour tout en étant le porte-parole des antiunionistes ; il affirme du reste que l'empereur a seulement fait mine ensuite de se fâcher contre lui, et assure que sa faveur n'a vraiment disparu qu'avec la mort de Jean VIII, le 31 octobre 1448¹²⁴. Il se pourrait donc que la stratégie de Scholarios ait été bien connue de l'empereur et même appuyée par le pouvoir : les sympathies antiunionistes de son brillant secrétaire auraient ainsi été aiguillonnées par Jean VIII, peut-être plus particulièrement devant la nécessité de rediscuter avec les Latins sur les différences dogmatiques.

Quelle que soit l'implication réelle de l'empereur dans le jeu politique de Scholarios, il reste difficile de cerner les véritables intentions de ce dernier au milieu des années 1440. L'incertitude générale de ses contemporains quant à sa position réelle autour de 1445 transparaît rétrospectivement dans l'un de ses propres écrits polémiques. En 1447 en effet, dans le *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, Scholarios élabore toute une mise en scène, dans laquelle il s'entretient prétendument avec le patriarche Grégoire Mammas, tout en se faisant passer lui-même pour un antiunioniste anonyme qui ne dévoile sa véritable identité qu'à la toute fin de la rencontre¹²⁵. Au début de ce dialogue, les deux protagonistes en viennent à évoquer les discussions qui ont eu lieu au palais de Xylalas en 1445¹²⁶ ; or, à propos du champion du camp antiunioniste en cette circonstance, qui n'est autre que lui-même, Scholarios place dans la bouche de Grégoire

μενεῖον, οὐτε μνημονεύεται παρὰ τῶν καλογήρων αὐτοῦ [...] καὶ ὁ βασιλεὺς ταῦτα μανθάνων οὐδένα λόγον ποιεῖται, ἀλλὰ καὶ μετανοεῖν ὁμολογεῖ φανερώς ἐπὶ τῷ γεγονότι καὶ ἐπὶ τοὺς καταθεμένους καὶ ὑπογράφοντας μετατίθησι τὴν αἰτίαν.

122. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 568-573.

123. SCHOLARIOS, *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*, IV, p. 479¹²⁻¹⁷ : ὁ γὰρ μόνον εἶχε τις ἐγκαλεῖν, τὴν ἐκκλησιαστικὴν ταύτην σύγχυσιν, καὶ ταύτης μετέσχε μὲν ἄκων, ἐκὼν δὲ ἀφίστατο. Ἀναγκαζόμενος δὲ τι καὶ προσποιεῖσθαι, πᾶσιν ὁμῶς ἔργοις καὶ τεκμηρίοις Θεῷ τε καὶ τοῖς ὀρθῶς προσέχουσιν τὸν ὄντα ἐδείκνυε, καὶ μόνος ἐκείνος σχεδὸν αἰτίος ἡμῖν ἐγγένοι τοῦ τὴν ἥτταν ἐκείνην ἀναμαχρήσασθαι.

124. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 464¹⁸⁻²⁰ : ἔπειτα, καὶ τοῦ καλλίστου βασιλέως ἐκείνου, προσποιούμενου χαλεπαίνειν μοι διὰ τὰς ὑπὲρ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἐνστάσεις [...]. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 289²¹⁻²² : φημὶ δὲ ἐκείνον τὸν Ἰωάννην, ὃ τὰ ἡμέτερα συναποτεθνήκει πάντα δεινῶς. De même, le manuscrit qui a conservé le *Sermon pour la fête de la Transfiguration* contient cette note marginale : ἀνεγνώσθη ἐν βασιλείῳ, ἔτι κοσμικοῦ ὄντος καὶ τοῖς ἐκεῖ διαπρέποντος λειτουργήμασιν, ἐπὶ Ἰωάννου βασιλέως, ὃ καὶ ἅπαντα συναπέβη καὶ τὰ ἡμέτερα (SCHOLARIOS, *Sermon pour la fête de la Transfiguration*, I, p. 149¹³⁻¹⁵). Voir aussi DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 275 : cet historien met sur le compte de l'influence d'Hélène Dragaš, la mère de Jean VIII, cette « extrême tolérance à l'égard des antiunionistes ».

125. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 1-21 et p. VIII-IX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 258-261 ; TINNEFELD, *Georgios Gemnadios Scholarios*, p. 526.

126. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 4-5.

l'attaque suivante : « en effet, cette fois-là comme aussi le reste du temps, l'homme me semble véritablement habile non seulement à parler mais aussi à agir de la même façon que vous [les antiunionistes], sauf qu'il semble feindre cela et au contraire penser de la même façon que nous en ce qui concerne les questions divines »¹²⁷. Scholarios dément naturellement cette accusation de duplicité, mais le fait même qu'il l'ait reprise dans l'un de ses propres écrits de propagande antiunioniste pour la contredire permet de comprendre que le doute sur son camp véritable planait bel et bien...

Les causes du passage de Scholarios à l'antiunionisme

Le retournement de Scholarios, à partir de 1444 au moins, est pourtant définitif : réconcilié avec Marc d'Éphèse sur la base de leur commune hostilité au décret florentin, Scholarios se rapproche progressivement de la figure tutélaire des antiunionistes au point de devenir son successeur désigné ; par la suite, il reste fidèle à cet engagement et ne cesse de combattre les partisans de l'Union de Florence jusqu'à la chute de Constantinople. On a tenté jusqu'ici d'observer la manière dont s'est opéré ce changement ; il faut maintenant essayer d'en déterminer aussi les causes. C. J. G. Turner en avait identifié quatre¹²⁸ : il répertoriait des facteurs personnels, psychologiques, politiques et théologiques ; à un classement aussi méthodique, il faudrait ajouter aussi les raisons patriotiques, que Scholarios ne cesse de mettre en avant pour justifier son choix.

La frustration, ou même une certaine forme de blessure narcissique, constituerait, selon M. Jugie et C. J. G. Turner, l'un des ressorts qui permettraient d'expliquer le ralliement final à Marc d'Éphèse d'un Scholarios dont la vanité avait été trop peu flattée¹²⁹. Il est vrai que Scholarios avait été récompensé moins magnifiquement que d'autres pour les services qu'il avait rendus aux partisans de l'Union pendant le concile ; mais sa condition de laïc ne lui permettait guère d'espérer une haute charge au sein de l'Église, ni en milieu latin, ni du côté byzantin. Du reste, eu égard à l'obstination avec laquelle, dans sa jeunesse, il avait recherché une situation stable dans l'Empire byzantin, alors même que des offres attractives lui venaient de l'étranger, on peut penser qu'il ne souhaitait pas rester en Italie à la fin du concile : la carrière de fonctionnaire impérial était bien celle à laquelle il aspirait, d'autant plus que ses relations avec Jean VIII étaient devenues satisfaisantes. Ces remarques n'excluent pas qu'il ait pu nourrir une certaine amertume devant la réussite éclatante de Bessarion, avec lequel il s'était brouillé : dans plusieurs de ses écrits pointe en effet un mépris teinté de jalousie à l'égard de ceux

127. *Ibid.*, p. 631-34 : δεινὸς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνὴρ ἔμοιγε καὶ τότε καὶ πάντα τὸν χρόνον ὑμῖν ὁμοίως δοκεῖ μὴ λόγους μόνον ἀλλὰ καὶ πράγματα χρῆσθαι, πλὴν ὅτι ταῦτα μὲν δοκεῖ προσποιεῖσθαι, φρονεῖν δ' ὁμοίως ἡμῖν τὰ περὶ Θεοῦ.

128. Voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 93-97. Cet historien est celui qui a tenté le plus sérieusement de proposer une interprétation fouillée du passage de Scholarios d'une position unioniste à une attitude de contestation de l'Union. À l'inverse, les biographes de Scholarios qui, tel T. Zèsès, ne perçoivent aucun changement dans son parcours, n'apportent évidemment aucun élément de réponse à cette question centrale.

129. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 44*-47*. Voir aussi TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 94. C. J. G. Turner n'accorde cependant pas autant de poids à ce facteur que M. Jugie, aux yeux duquel il est tout à fait prépondérant.

qui ont reçu des honneurs de la part des Latins¹³⁰. Cependant, ce n'est certainement pas le manque de reconnaissance personnelle qui a pu pousser Scholarios vers les antiunionistes : le souvenir brillant qu'il conserve des années qu'il a passées à la cour plaide suffisamment en sens inverse¹³¹. La soif de gloire ne peut donc expliquer le parcours de Scholarios entre 1440 et 1445.

En deuxième lieu, C. J. G. Turner avance les facteurs psychologiques¹³² : par cette expression, il entend mettre en valeur ce qui oppose l'atmosphère qu'a connue Scholarios à Florence à celle qu'il retrouve lorsqu'il rentre à Constantinople. C. J. G. Turner considère en effet que Scholarios a été pris par une sorte d'emballlement passager pour l'Union lorsqu'il se trouvait à Florence, emballlement qui ne correspondait pas chez lui à une conviction profonde et qui s'est dissipé aussitôt qu'il est revenu dans un environnement grec¹³³. Sans du tout souscrire à cette interprétation, il faut souligner cependant que le décalage qu'ont subi les membres de la délégation byzantine entre leur séjour en Italie et leur retour à Constantinople est bien réel. À ce propos, l'accent ne doit pas être mis sur un hypothétique enthousiasme unioniste des Grecs présents à Florence, ce dont les sources ne font certes pas état, mais sur l'accueil glacial qui leur est réservé à leur retour. Les brimades auxquelles a été soumis Scholarios en 1440 ont très certainement contribué à tempérer son unionisme : il a pu mesurer à cette occasion le risque qu'il encourait d'être mis au ban de la société constantino-politaine s'il continuait à manifester une trop grande indulgence pour la doctrine latine¹³⁴. Les pressions morales des antiunionistes sur Scholarios sont donc indéniables, et elles s'exercent dans les deux sens : d'abord négativement, sous la forme d'un cinglant rappel à l'ordre, puis ensuite, par l'intermédiaire de Marc d'Éphèse, de manière probablement plus amicale et plus séduisante. Ces influences ont certainement joué dans le basculement de Scholarios du côté des antiunionistes, mais il est impossible de savoir à quel point elles ont pu être déterminantes.

Comme le rappelle C. J. G. Turner, l'évolution du contexte politique a sans aucun doute pesé lourdement sur les décisions de Scholarios¹³⁵. Selon cet historien, deux constatations ont pu amener Scholarios à cesser de soutenir la politique d'Union : d'une part, elle n'était visiblement pas acceptée par la majorité des Byzantins, si bien qu'il était illusoire de vouloir la faire appliquer dans l'ensemble des territoires grecs ; d'autre part, il n'était pas sûr qu'elle soit efficace, dans la mesure où l'aide latine restait encore virtuelle et que, de toute façon, rien ne permettait d'affirmer que les Latins seraient en mesure de vaincre militairement les Turcs. Certains de ses écrits montrent en effet que Scholarios commence rapidement à douter de la capacité des Latins à secourir Constantinople¹³⁶, et la

130. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 115⁵⁻¹⁰ ; SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 468⁸⁻¹¹.

131. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 288³⁶-290² (paragraphe 6).

132. Voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 95.

133. Voir *ibid.*, p. 91.

134. Voir BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 278. Selon cet historien, le « tollé général » qu'avait provoqué l'Union de Florence parmi les orthodoxes pourrait être l'une des causes du revirement de Scholarios.

135. Voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 94-95.

136. Voir SCHOLARIOS, *Contre le discours de Bessarion*, III, p. 113³⁰⁻³⁸ ; *ibid.*, p. 114³⁰⁻³¹ : νῦν δὲ τὸν πᾶσαν πέμπειν τὰ χρήματα δεῖ· ὁ δ' οὐκ ἔχων μὲν οὐδὲ δυνάμενος πέμπειν, οὐδ' ἂν ὑπὸ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀγγέλων πεισθεῖη.

défaite de Varna le 10 novembre 1444 vient brutalement confirmer ces soupçons. Quant aux remous que provoque l'Union dans le monde grec, Scholarios n'en a certainement pas une plus claire vision que l'empereur lui-même : Jean VIII avait en effet commencé dès 1440 à céder au clergé orthodoxe en ne promulguant pas le décret florentin. Eu égard au jeu trouble du basileus à propos de l'Union tel qu'il a été exposé plus haut, il est fort possible que la politique impériale elle-même ait peu à peu évolué¹³⁷, et que Scholarios n'ait guère fait plus que s'y conformer : il aurait tout simplement suivi l'empereur dans son mouvement de retrait, avant de passer ouvertement dans le camp opposé. L'engagement de Scholarios dans les rangs des antiunionistes procéderait alors autant d'un choix personnel que d'une tactique politique¹³⁸, mise au point initialement avec l'aval de l'empereur : tout laisse penser en effet que Scholarios continuait de servir la politique de Jean VIII en se plaçant du côté de l'opposition à l'Union à Constantinople.

Cependant, en même temps qu'il se rapproche politiquement des antiunionistes, Scholarios approfondit aussi ses connaissances et sa réflexion théologiques : comme le souligne C. J. G. Turner, il est nécessaire de bien prendre en compte cette dimension importante dans l'évolution du personnage¹³⁹. Peut-être sous l'influence de certaines lectures¹⁴⁰, Scholarios reconsidère en profondeur la question du *Filioque* dans les années 1440, et arrive finalement, dans ses traités de 1445-1446 sur la procession de l'Esprit¹⁴¹, à une conclusion toute différente de celle dont il avait fait état auparavant¹⁴² : sans aller jusqu'à affirmer que la doctrine latine est absolument corrompue, c'est-à-dire hérétique, Scholarios démontre qu'elle ne s'accorde pas avec la tradition patristique orientale. La clé de voûte de son unionisme théorique disparaît avec la remise en cause de l'idée que les Pères latins et grecs expriment la même vérité à travers des formulations diverses : Scholarios insiste désormais sur la possibilité qu'un Père se trompe – Augustin par exemple, mais aussi des théologiens grecs éventuellement¹⁴³ ; dans

137. Pour pouvoir se prononcer de façon plus précise sur la politique de Jean VIII, il serait nécessaire d'étudier très attentivement ses relations avec les Ottomans dans les années 1440 : le besoin de l'aide latine est en effet directement lié à l'intensité de la menace turque, et si celle-ci s'atténue, celui-là diminue d'autant.

138. K. Bonès émet cette hypothèse pour expliquer l'attitude de Scholarios, mais ne la développe pas : voir BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 278.

139. Voir TURNER, *George-Gennadius Scholarios and the Union*, p. 96.

140. Scholarios mentionne notamment les actes du concile des Blachernes contre Bekkos, en 1285 (voir *supra* chapitre IV.2, note 105), qu'il ne connaissait pas avant de partir en Italie : [...] καὶ τελευταῖον ἐν τῇ μεγάλῃ καὶ ἱερᾷ κατὰ τοῦ Βέκκου συνόδῳ μετὰ τῶν φρικωδῶν ἐκείνῳ ποινῶν [...], ἅπερ παραχωρήσει Θεοῦ οὗτ' ἐγὼ ἐτόγγανον εἰδὼς καὶ ἀναγνούς πρὶν εἰς Ἱταλίαν ἐλθεῖν, οὗτ' ἄλλου τινός ποτε μνημονεύσαντος ἤκουσα, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἐκεῖθεν ἐπάνοδον εὗρηται ἐν πλείστοις βιβλίοις ἐπιμελῶς γεγραμμένα καὶ ἐνταῦθα καὶ πολλαχοῦ (SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 154²³⁻²⁹). Sur le même texte, voir aussi SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 89⁶⁻¹¹.

141. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 1-268 ; SCHOLARIOS, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 269-457 et p. I-XXX. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 237-258.

142. Sur sa position théologique juste avant le concile, voir *supra* chapitre V.2.

143. Pour une période postérieure, M.-H. Congourdeau a souligné cet aspect de la position de Scholarios vis-à-vis de certaines thèses de Grégoire de Nysse : voir CONGOURDEAU, *Grégoire de Nysse*, p. 142-146.

ce cas, il est légitime que les autres Pères ne le suivent pas dans son erreur, de sorte que les écrits patristiques peuvent alors se contredire. Puisqu'il doute désormais du *consensus patrum* à propos du *Filioque*, Scholarios choisit de revenir à la doctrine orientale traditionnelle, de préférence à toute autre : l'idée même qu'un compromis satisfaisant entre Latins et Grecs soit possible s'éloigne de ses préoccupations, pour être remplacée par le souci de se rattacher, en tant que Byzantin, à sa tradition propre¹⁴⁴.

Il ne faudrait cependant pas comprendre cette évolution de sa pensée théologique comme une conversion radicale et encore moins en conclure que Scholarios devient farouchement antilatín à partir du milieu des années 1440¹⁴⁵ : son intérêt continu pour la pensée latine, en particulier pour Thomas d'Aquin, encore dans ces années-là, suffit à interdire une interprétation aussi grossière¹⁴⁶. Scholarios change certes de conviction à propos de la question de la procession de l'Esprit, mais il ne remet pas pour autant en cause l'idée d'Union en soi, même s'il se montre désormais sceptique sur ses possibilités de réalisation. Ainsi, lorsque ses adversaires lui rappellent son engagement passé en faveur du rapprochement avec Rome, Scholarios affirme qu'il y reste favorable, sous certaines conditions. Il s'en explique notamment dans le *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit* (1449/1450) : à la perfide remarque de son interlocuteur sur le fait qu'il appelait jadis les Byzantins à s'unir aux Latins, il réplique : « je ne le nie certes pas ; je ne me suis pas mis en colère au point de ne plus désirer l'Union avec eux »¹⁴⁷. De fait, dans plusieurs textes polémiques de Scholarios contre l'Union de Florence, se retrouve l'idée qu'un nouveau concile œcuménique devrait être réuni pour examiner à nouveau les possibilités de réaliser l'Union des Églises et de remédier aux carences de celui de Florence¹⁴⁸. Cette rhétorique peut sembler bien artificielle, mais elle reflète cependant la nature véritable du combat de Scholarios : c'est avant tout contre le décret florentin qu'il lutte à partir des années 1444-1445,

144. Sur la théologie de Scholarios, voir surtout PHARANTOS, *Θεολογία Γενναδίου*.

145. Une partie de l'historiographie a décrit à tort Scholarios comme un fanatique antilatín à partir de 1445 : voir par exemple BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 278-279 ; PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 199-200.

146. Voir notamment la manière élogieuse dont, après 1445, Scholarios parle de Thomas d'Aquin dans la préface adressée à Matthieu Kamariotès de son commentaire du *De ente et essentia* : SCHOLARIOS, *Commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin De ente et essentia*, VI, p. 178-180. Sur les points de convergence entre la théologie de Scholarios et le thomisme, même dans ses œuvres tardives, voir PODSKALSKY, *Rezeption*, p. 309-312.

147. SCHOLARIOS, *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 23²³⁻²⁵ : Βενέδικτος : Ἀλλὰ καὶ σύ ποτε ἐνοῦσθαι αὐτοῖς συνεβούλευες. Εὐλόγιος : Τοῦτό γε οὐκ ἄρνούμαι : οὐ γὰρ ἐμεμῆνεν, ὥστε μὴ τὴν μετ' αὐτῶν ποθεῖν ἔνωσιν. Voir aussi dans l'*Épître dédicatoire* à l'empereur de Trébizonde du *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit* : θαυμαστόν ἂν ἦν εἰ μόνους αὐτοῖς ὁ τῆς ἐνώσεως ἐνέσπαρτο πόθος, ἡμεῖς δὲ τῆς εἰρήνης ἐχθροὶ πάντες ἦμεν οἱ μὴ σφίσι πειθόμενοι (SCHOLARIOS, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 271¹⁴⁻¹⁶). Voir aussi SCHOLARIOS, *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople*, III, p. 172²⁰⁻²³. Tous ces textes datent de la période où Scholarios s'est ouvertement engagé du côté des antiunionistes.

148. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 191²⁶-192¹⁹ ; voir en particulier *ibid.*, p. 191²⁸⁻²⁹ : ἂν συνόδῳ πάλιν ἐνταῦθα συγκροτηθείη μετ' ἐλευθερίας τὸ ἐνδεὲς ἐκείνης θεραπευθεῖ τῆς συνόδου. Voir aussi SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 169³⁴⁻³⁴.

dans le cadre d'une polémique qui l'oppose plus à ses compatriotes unionistes qu'aux Latins, et dans un contexte politique particulier où l'avenir de Constantinople est en jeu.

Le caractère identitaire de la contestation de l'Union florentine ne doit en effet pas être sous-estimé, et c'est d'une certaine façon par patriotisme que Scholarios s'engage dans cette bataille¹⁴⁹. De manière constante, à toutes les périodes de sa vie, Scholarios exprime le souci qu'il a du devenir de sa « patrie », ainsi qu'il nomme lui-même la capitale de l'Empire ; mais la manière dont il conçoit son engagement au service de la communauté évolue au cours de sa vie. Jusqu'au début des années 1440, il pensait pouvoir se rendre utile grâce à ses talents oratoires et philosophiques : la survie de la langue archaïque et de la culture byzantine profane lui apparaissait comme une priorité à laquelle il était prêt à consacrer son temps et son énergie ; l'acculturation de la science latine à Byzance participait du même projet. Il est probable que le regain violent de xénophobie à l'encontre des Latins, qui éclate aux lendemains du concile, donne un coup d'arrêt définitif à cette ambition chez Scholarios : placé devant la menace de « devenir Latin » s'il continue à répandre la pensée latine, déçu peut-être aussi par ce qu'il a découvert de la civilisation occidentale, Scholarios opte pour un retour aux racines byzantines. C'est là un mouvement de fond dans sa réflexion, qui aboutit à une revalorisation de l'héritage orthodoxe et de la pensée religieuse qui en est issue. Non que Scholarios n'ait été auparavant un bon orthodoxe, comme il le proclame lui-même ; mais l'échec du concile de Florence, en tant que possibilité de réconciliation entre chrétiens d'Orient et d'Occident, renvoie presque automatiquement Scholarios vers sa propre tradition, si bien qu'il est amené à se réapproprier cette dernière d'une manière beaucoup plus consciente qu'auparavant. C'est ainsi que la théologie, qui occupait une part infime de ses productions de jeunesse, devient la matière principale de ses écrits à partir de 1445 : Scholarios en arrive personnellement à la conclusion que la meilleure façon pour lui d'aider sa « patrie » (πατρίς) consiste à défendre « la doctrine ancestrale » (ἡ πατριος δόξα) ou « le dogme ancestral » (τὸ πατριον δόγμα)¹⁵⁰, et non plus la philosophie grecque. Vu sous cet angle, l'engagement de Scholarios contre l'Union de Florence procède donc aussi du désir de sauvegarder l'identité byzantine dans l'une des composantes où elle se trouve menacée, c'est-à-dire dans son interprétation spécifique du christianisme¹⁵¹.

Ces réflexions peuvent être rapprochées des analyses qui ont été menées sur la perception que Scholarios a de sa propre identité : S. Vryonis et A. Angéλου ont montré que son cas est particulièrement intéressant, parce qu'il n'utilise pas un vocabulaire fixe pour désigner les Byzantins¹⁵². Il use en effet du traditionnel « Romains » (Ῥωμαῖοι), mais aussi d'autres noms ethniques comme « Hellènes » (Ἑλληνες) ou « Grecs » (Γραικοί)¹⁵³, et passe plus rarement à un registre reli-

149. Cet aspect avait été évoqué par JUGE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 45*.

150. Voir ANGÉLOU, *Scholarios' answers*, p. 10-16.

151. Voir sur ce point l'analyse convergente de T. Kioussopoulou : KIOUSOPOULOU, *Ἐννοια*, p. 154-156 ; KIOUSOPOULOU, *Βασιλεὺς ἡ Οικονόμος*, p. 220-222.

152. Voir VRYONIS, *Byzantine cultural self-consciousness*, p. 9-12 ; ANGÉLOU, *Scholarios' answers*, p. 1-19.

153. Il privilégie le terme « Hellènes » lorsqu'il évoque des sujets culturels, sans le réserver aux seuls Grecs de l'époque païenne ; quand il recourt au nom de « Grecs », c'est pour l'opposer

gieux, avec « orthodoxes » (ὀρθόδοξοι) ou « chrétiens » (χριστιανοί), tandis que sa formulation la plus courante reste communautaire : « notre peuple » (τὸ ἡμέτερον γένος), « les nôtres » (οἱ ἡμέτεροι), « ceux du même peuple » (οἱ ὁμογενεῖς)¹⁵⁴. Il serait nécessaire d'observer dans le détail s'il existe une évolution chronologique dans cette auto-désignation : de façon générale, il semble que les expressions qui mettent en valeur le lien de Scholarios avec ses compatriotes deviennent de plus en plus fréquentes au fur et à mesure qu'il vieillit, pour culminer à l'époque de son patriarcat. Il éprouve donc le besoin d'affirmer son appartenance à un peuple, celui des Byzantins, alors même que l'autonomie politique de celui-ci est en train de disparaître. Nulle trace ici d'émergence d'un sentiment national moderne, comme le rappellent S. Vryonis et A. Angéλου : Scholarios se réfère clairement à la conception traditionnelle de l'identité byzantine, selon laquelle les habitants de l'Empire sont les héritiers des premiers Romains christianisés ; mais au cœur de cette ascendance, il redécouvre l'importance de la pensée patristique grecque et se donne pour mission, avec d'autres, de la garder vivante en maintenant inchangée la tradition orthodoxe. C'est donc, par certains aspects, une conception culturelle de l'orthodoxie qui l'amène à revendiquer son antiunionisme, avec en arrière-plan l'idée que la religion des pères est l'une des rares valeurs qui peuvent encore cimenter le peuple byzantin.

Il faut admettre finalement que le ralliement de Scholarios à l'antiunionisme se laisse difficilement cerner : il n'est ni soudain, ni absolu, mais se présente plutôt comme un choix réfléchi et conditionné en partie par les circonstances. À son retour d'Italie, Scholarios est amené à évoluer en profondeur et à réviser sa propre hiérarchie de valeurs : alors qu'il plaçait toutes ses ambitions du côté de l'activité intellectuelle et que, pour cette raison, il fréquentait assidûment tant les ouvrages latins que les humanistes occidentaux eux-mêmes, la nouvelle situation politico-religieuse créée par l'Union l'oblige à reconsidérer sa situation et ses objectifs à long terme. Résolu à rester à Constantinople et à continuer de servir l'empereur, il se conforme à la ligne officielle, qui consiste, dans un premier temps, à accepter par économie l'Union signée à Florence. Les années 1440 voient cependant la confiance de Jean VIII en l'envoi d'une aide militaire latine s'éroder lentement, jusqu'à la défaite des armées croisées à Varna à la fin de 1444 ; à partir de ce moment, il est probable que l'empereur encourage en sous-main la contestation de l'Union à Constantinople. Dans le même temps, et certainement avec la bénédiction de Jean VIII, Scholarios se rapproche des antiunionistes, en particulier de Marc d'Éphèse, tandis qu'il prend plus clairement conscience des différences, en particulier culturelles, qui séparent les orthodoxes des Latins. Mais dans les années 1444-1445, Scholarios entretient encore le doute sur son appartenance véritable, et son engagement dans la lutte contre l'Union de Florence est peut-être encore quelque peu incertain.

presque systématiquement à celui de « Latins », notamment à propos du concile et des différences entre les deux Églises : voir VRYONIS, *Byzantine cultural self-consciousness*, p. 10-11 et ANGÉLOU, *Scholarios' answers*, p. 3-9.

154. Sur la notion de « peuple » (γένος) selon les différents sens que lui donnent les Byzantins aux XIV^e-XV^e siècles, voir aussi GOUNARIDÈS, P., « Γένος Ῥωμαίων » : βυζαντινές και νεοελληνικές ερμηνείες, Athènes 1996, p. 13-21 ; KIOUSOPOULOU, *Βασιλεὺς ἡ Οικονόμος*, p. 201-204 et 217-225.

Le séjour en Italie et la participation au concile de Florence représentent sans aucun doute un tournant dans la vie de Scholarios : parti avec l'idée qu'une Union dogmatique avec l'Église romaine est possible, il est contraint de revoir et d'adapter sa position au fur et à mesure que les discussions conciliaires s'enlisent et que la nécessité d'obtenir un résultat devient plus pressante. Dans ce contexte, Scholarios change de discours et va jusqu'à plaider pour l'Union par économie, alors même qu'il désapprouve profondément cette manière d'arriver à un accord avec les Latins. Ce revirement, qui se produit durant le concile lui-même, justifie l'existence de certaines contradictions entre les divers discours que Scholarios est censé avoir prononcés à Florence : aucune incohérence interne ne permet de contester leur authenticité, tandis qu'ils reflètent effectivement la pensée de Scholarios à différentes étapes du concile.

Lorsqu'il rentre à Constantinople, Scholarios, contrairement à beaucoup de ses compagnons, refuse de se dédire, malgré les reproches qu'il essuie de la part de certains de ses compatriotes. Il reste fidèle à Jean VIII et accepte temporairement l'économie, dans l'espoir que l'Empire pourra ainsi bénéficier d'un secours efficace. Mais le scepticisme quant à l'aide militaire que pourraient envoyer les Latins le gagne peu à peu, et, d'autre part, il prête une attention nouvelle aux questions théologiques et aux enjeux qu'elles comportent pour l'orthodoxie grecque. Le bilan initialement très positif qu'il pensait pouvoir dégager de l'Union tend alors à s'inverser, puisque le gain escompté apparaît finalement très inférieur au prix à payer. Cette analyse fait lentement son chemin chez Scholarios, tandis qu'il s'y mêle aussi une part d'opportunisme, voire de suivisme vis-à-vis de l'empereur : tant qu'une politique unioniste reste défendable, Scholarios s'y plie, avec plus ou moins de réticences ; mais à partir du moment où elle se révèle inefficace, notamment après l'échec de la croisade de Varna en 1444, Scholarios semble changer de stratégie et procéder à d'autres calculs.

Chapitre VII

LE CHEF DE LA SYNAXE

Après l'échec de la campagne militaire des armées croisées en 1444, l'Union est à nouveau d'actualité en 1445, mais à Constantinople cette fois : en même temps que la flotte destinée à combattre les Turcs, Eugène IV avait en effet envoyé dans la capitale byzantine le légat pontifical François Condulmer et le théologien latin Barthélemy Lapacci, afin qu'ils s'entretiennent avec des représentants orthodoxes sur les points litigieux de l'accord florentin. Des réunions sont donc organisées en présence de l'empereur au palais de Xylalas et permettent qu'une confrontation ait lieu entre les émissaires latins et le principal opposant à l'Union, Marc d'Éphèse. Mais la disparition soudaine de ce dernier offre inopinément un nouveau rôle à Scholarios, celui de porte-parole des antiunionistes lors des discussions entamées avec les Latins. L'année 1445 doit donc être appréhendée comme un tournant dans sa carrière personnelle : Scholarios s'engage désormais ouvertement dans la lutte contre l'Union et tente de se faire reconnaître comme le continuateur de l'action de Marc d'Éphèse et le nouveau champion de l'orthodoxie.

Si Scholarios est amené à remplacer le plus prestigieux des antiunionistes, il ne peut ni se prévaloir du même passé que lui, ni utiliser les mêmes techniques d'opposition. Scholarios est encore un laïc au moment où il prend la relève de Marc, et ce statut influe sur les orientations qu'il donne à son combat et sur les méthodes qu'il utilise. Sous son impulsion, apparaît une instance qui concurrence directement le patriarcat de Constantinople, resté fidèle à l'Union : la Synaxe, qui se présente comme une Église parallèle, véritable conservatoire de l'orthodoxie la plus stricte, devient assez puissante pour menacer l'institution officielle, souillée par ses compromis avec le latinisme. Scholarios préside au développement de cet organe de combat et donne ainsi à son action une tournure nettement politique. Malgré ses efforts, cependant, il ne réussit pas à empêcher que le décret florentin soit promulgué lors de la célébration de l'Union, le 12 décembre 1452, en la basilique Sainte-Sophie.

Les écrits de Scholarios, fort nombreux pour cette période, permettent d'analyser en détail la manière dont il acquiert le pouvoir et dont il l'exerce, pour proposer finalement une ébauche d'interprétation de son rôle en tant que chef du parti antiunioniste. D'autres sources viennent compléter les connaissances que l'on peut réunir sur cette période, en particulier les œuvres des autres antiunionistes que sont Théodore Agallianos et Jean Eugénikos, ainsi que les chroniques historiques, notamment celle de Doukas.

1. LE PROBLÈME DE LA SUCCESSION DE MARC D'ÉPHÈSE (1445)

Au début de 1445, Scholarios ne s'était pas encore affiché ouvertement comme un opposant à l'Union et un compagnon de lutte des antiunionistes; d'après les dernières paroles que semble avoir prononcées Marc d'Éphèse sur son lit de mort, celui-ci connaissait cependant ses convictions, ce qui peut justifier qu'il l'ait considéré comme un allié sûr. Mais pour profonde qu'elle fût, l'évolution intérieure de Scholarios ne faisait pas de lui le candidat idéal pour endosser publiquement la responsabilité de la lutte contre l'Union, et l'idée même qu'il ait pu être désigné par Marc d'Éphèse comme son héritier spirituel ne laisse pas d'étonner. L'urgence liée aux discussions avec l'émissaire pontifical peut expliquer en partie un tel choix, pour autant que les événements ne se soient pas déroulés d'une manière un peu plus complexe. Cependant, même si elle s'est réellement accompagnée de l'onction publique du maître, cette succession n'a pu se réaliser sans heurt: Scholarios était un nouveau venu dans la mouvance antiunioniste, et son passé, connu de tous, l'empêchait assurément d'être accepté sans réticence par ceux qui s'étaient engagés bien avant lui dans le combat. Il faut donc examiner en détail comment, au cours de l'année 1445, Scholarios est conduit à s'affirmer comme le porte-parole d'un groupe auquel sa propre appartenance pouvait encore apparaître comme ambiguë.

a. LA MORT DE MARC D'ÉPHÈSE ET LES DISCUSSIONS SUR L'UNION À CONSTANTINOPLE

Moment essentiel dans l'existence de Scholarios, la mort de Marc d'Éphèse a fait l'objet d'une historiographie fournie, à cause de la difficulté dans laquelle on se trouve pour en fixer précisément l'année¹; or l'époque de sa disparition revêt une importance particulière, puisqu'elle est liée de manière inextricable à la datation de deux autres événements majeurs: l'intronisation de Grégoire Mammas comme patriarche de Constantinople² et la tenue de discussions théologiques à Constantinople avec l'émissaire pontifical, Barthélemy Lapacci de Rimberty, au palais impérial de Xylalas³. Il est nécessaire de rappeler brièvement ici les données du problème.

1. Voir PÉTRIDÈS, S., La mort de Marc d'Éphèse, *Échos d'Orient* 13, 1910, p. 19-21; MERCATI, *Appunti scolariani*, p. 97-106; L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 13-22; MERCATI, G., Ancora sull'anno della morte di Marco Efesino e di Giuseppe Plusiadenio, dans MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, Appendice 3, p. 122-126; MAMONÈ, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός*, p. 35-36; GILL, *Year of the death*, p. 23-31; TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 44; KRESTEN, *Sammlung*, p. 30-38; CONSTAS, *Mark Eugenikos*, p. 421; MINEVA, E., *To vμνογραφικό ἔργο του Μάρκου Ευγενικού*, Athènes 2004, p. 37-38 et 46.

2. Sur l'accession au patriarcat de Grégoire Mammas, voir BARNALIDÈS, S., *Γρηγόριος ὁ Γ', ὁ τελευταῖος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀλωσὴν (1453) καὶ ἡ φιλενοπικὴ πολιτικὴ του*, Thessalonique 2001, p. 57-61; CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 74-77.

3. Sur les discussions qui se sont tenues au palais de Xylalas, outre les références précédentes, voir KÄPPEL, *Bartolomeo Lapacci*, p. 86-127; PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 190-191; GILL, *Concile*, p. 326-330; V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 39-40; GANCHOU, *Γεώργιος Scholarios «secrétaire»*, p. 117-194. Sur Lapacci, voir *infra* p. 401.

Juin 1444 ou juin 1445?

Dans le *Synaxaire* de Jean Eugénikos, qui retrace toute la vie de Marc, le jour et le mois de la mort du métropolite d'Éphèse sont indiqués: il s'agit d'un 23 juin⁴. L'année manque, mais Jean mentionne en revanche l'âge de Marc au moment de son décès, à savoir 51 ans⁵. À partir de ces données, sachant par ailleurs que Marc avait environ 26/27 ans en 1422, J. Gill a calculé que la disparition de Marc ne pouvait dater de 1444, mais devait nécessairement être placée en 1445 au moins⁶. À l'appui de cette démonstration, l'auteur fournit d'autres arguments, tels que l'existence d'un patriarche de Constantinople au moment de l'agonie de Marc⁷, dont on sait par Sphrantzès qu'il n'est entré en fonction qu'à l'été 1445⁸, et les indications de certaines sources quant au fait que Marc a participé aux premières discussions avec Barthélemy Lapacci⁹, probablement très peu de temps avant sa mort, en mai-juin 1445 – mais pour ces entretiens eux-mêmes, il n'existe pas de donnée chronologique précise dans les textes.

La présence de Marc au début des entretiens avec l'émissaire pontifical avait bien été établie par J. Gill, mais l'historiographie ultérieure n'a pas repris systématiquement ses conclusions, si bien que cette donnée n'est pas toujours prise en compte dans les ouvrages les plus récents¹⁰. Ce ne sont pourtant pas moins de six sources qui attestent de façon plus ou moins directe la réalité de la rencontre entre Marc d'Éphèse et Barthélemy Lapacci à Constantinople. Les sources latines, sans dépendre l'une de l'autre, se ressemblent beaucoup: l'éloge de Lapacci contenu dans le nécrologe de Santa Maria Novella indique que l'intéressé affronta Marc d'Éphèse lors de discussions publiques, qu'il

4. Il existe deux versions de cette notice biographique que Jean Eugénikos a consacrée à son frère défunt: la première a été éditée par S. Pétridès (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 97-107), puis L. Petit a publié l'ensemble de l'accolouthie composée par Jean Eugénikos en l'honneur de Marc d'Éphèse (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 193-235). Dans les deux textes, la date est indiquée par la formule suivante: τρίτην πρὸς τῇ εἰκάδι τοῦ ἰουνίου μηνὸς ἀγόντος (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 106; JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 217³).

5. Dans la version éditée par L. Petit, l'âge de Marc est indiqué ainsi: ἥδη τὸ πεντηκοστὸν καὶ δεῦτερον ἔτος ἐλαύνων τῆς σωματικῆς ἡλικίας (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 216³⁶⁻³⁷). La version éditée par S. Pétridès présente une très légère variante: voir JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PÉTRIDÈS), p. 106.

6. Voir GILL, *Year of the death*, p. 23-24. E. Mineva a récemment proposé la date de 1446, mais sans tenir compte du contexte de la mort de Marc analysé ci-après, si bien que cette datation est tout à fait irrecevable: voir MINEVA, E., *To vμνογραφικό ἔργο του Μάρκου Ευγενικού*, Athènes 2004, p. 37-38 et 46.

7. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, *Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176-177. Marc interdit par avance au patriarche de participer à la célébration qui aura lieu pour ses funérailles.

8. Voir GILL, *Year of the death*, p. 24-25. Le témoignage de Sphrantzès est le suivant: ἐν ᾧ δὴ θέρει καὶ ὁ πνευματικὸς κύρ Γρηγόριος πατριάρχης ἐγγράφει (SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 94²⁴⁻²⁵). Voir dans GILL, *Concile*, p. 327, note 2: J. Gill explique que, dans la logique du récit de Sphrantzès, l'été en question est nécessairement celui de 1445. L. Petit cependant donne aussi des arguments dans l'autre sens (voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 17).

9. Voir GILL, *Year of the death*, p. 25-27.

10. Voir notamment KRESTEN, *Sammlung*, p. 30-38. Selon C. Tsirpanlis en revanche, il est «certain» que Marc était présent au début des discussions avec les envoyés pontificaux au palais de Xylalas: voir TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 44.

1. LE PROBLÈME DE LA SUCCESSION DE MARC D'ÉPHÈSE (1445)

Au début de 1445, Scholarios ne s'était pas encore affiché ouvertement comme un opposant à l'Union et un compagnon de lutte des antiunionistes; d'après les dernières paroles que semble avoir prononcées Marc d'Éphèse sur son lit de mort, celui-ci connaissait cependant ses convictions, ce qui peut justifier qu'il l'ait considéré comme un allié sûr. Mais pour profonde qu'elle fût, l'évolution intérieure de Scholarios ne faisait pas de lui le candidat idéal pour endosser publiquement la responsabilité de la lutte contre l'Union, et l'idée même qu'il ait pu être désigné par Marc d'Éphèse comme son héritier spirituel ne laisse pas d'étonner. L'urgence liée aux discussions avec l'émissaire pontifical peut expliquer en partie un tel choix, pour autant que les événements ne se soient pas déroulés d'une manière un peu plus complexe. Cependant, même si elle s'est réellement accompagnée de l'onction publique du maître, cette succession n'a pu se réaliser sans heurt: Scholarios était un nouveau venu dans la mouvance antiunioniste, et son passé, connu de tous, l'empêchait assurément d'être accepté sans réticence par ceux qui s'étaient engagés bien avant lui dans le combat. Il faut donc examiner en détail comment, au cours de l'année 1445, Scholarios est conduit à s'affirmer comme le porte-parole d'un groupe auquel sa propre appartenance pouvait encore apparaître comme ambiguë.

a. LA MORT DE MARC D'ÉPHÈSE ET LES DISCUSSIONS SUR L'UNION À CONSTANTINOPLE

Moment essentiel dans l'existence de Scholarios, la mort de Marc d'Éphèse a fait l'objet d'une historiographie fournie, à cause de la difficulté dans laquelle on se trouve pour en fixer précisément l'année¹; or l'époque de sa disparition revêt une importance particulière, puisqu'elle est liée de manière inextricable à la datation de deux autres événements majeurs: l'intronisation de Grégoire Mammas comme patriarche de Constantinople² et la tenue de discussions théologiques à Constantinople avec l'émissaire pontifical, Barthélemy Lapacci de Rimbertaini, au palais impérial de Xylalas³. Il est nécessaire de rappeler brièvement ici les données du problème.

1. Voir PÉTRIDÈS, S., La mort de Marc d'Éphèse, *Échos d'Orient* 13, 1910, p. 19-21; MERCATI, *Appunti scolariani*, p. 97-106; L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 13-22; MERCATI, G., Ancora sull'anno della morte di Marco Efesino e di Giuseppe Plusiadenio, dans MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, Appendice 3, p. 122-126; MAMONÈ, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός*, p. 35-36; GILL, *Year of the death*, p. 23-31; TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 44; KRESTEN, *Sammlung*, p. 30-38; CONSTAS, *Mark Eugenikos*, p. 421; MINEVA, E., *To μνηογραφικό ἔργο του Μάρκου Ευγενικού*, Athènes 2004, p. 37-38 et 46.

2. Sur l'accession au patriarcat de Grégoire Mammas, voir BARNALIDÈS, S., *Γρηγόριος ὁ Γ', ὁ τελευταῖος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀλωση (1453) καὶ ἡ φιλενωπικὴ πολιτικὴ του*, Thessalonique 2001, p. 57-61; CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 74-77.

3. Sur les discussions qui se sont tenues au palais de Xylalas, outre les références précédentes, voir KÄPPEL, *Bartolomeo Lapacci*, p. 86-127; PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 190-191; GILL, *Concile*, p. 326-330; V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 39-40; GANCHOU, *Γεώργιος Scholarios «secrétaire»*, p. 117-194. Sur Lapacci, voir *infra* p. 401.

Juin 1444 ou juin 1445?

Dans le *Synaxaire* de Jean Eugénikos, qui retrace toute la vie de Marc, le jour et le mois de la mort du métropolite d'Éphèse sont indiqués: il s'agit d'un 23 juin⁴. L'année manque, mais Jean mentionne en revanche l'âge de Marc au moment de son décès, à savoir 51 ans⁵. À partir de ces données, sachant par ailleurs que Marc avait environ 26/27 ans en 1422, J. Gill a calculé que la disparition de Marc ne pouvait dater de 1444, mais devait nécessairement être placée en 1445 au moins⁶. À l'appui de cette démonstration, l'auteur fournit d'autres arguments, tels que l'existence d'un patriarche de Constantinople au moment de l'agonie de Marc⁷, dont on sait par Sphrantzès qu'il n'est entré en fonction qu'à l'été 1445⁸, et les indications de certaines sources quant au fait que Marc a participé aux premières discussions avec Barthélemy Lapacci⁹, probablement très peu de temps avant sa mort, en mai-juin 1445 – mais pour ces entretiens eux-mêmes, il n'existe pas de donnée chronologique précise dans les textes.

La présence de Marc au début des entretiens avec l'émissaire pontifical avait bien été établie par J. Gill, mais l'historiographie ultérieure n'a pas repris systématiquement ses conclusions, si bien que cette donnée n'est pas toujours prise en compte dans les ouvrages les plus récents¹⁰. Ce ne sont pourtant pas moins de six sources qui attestent de façon plus ou moins directe la réalité de la rencontre entre Marc d'Éphèse et Barthélemy Lapacci à Constantinople. Les sources latines, sans dépendre l'une de l'autre, se ressemblent beaucoup: l'éloge de Lapacci contenu dans le nécrologe de Santa Maria Novella indique que l'intéressé affronta Marc d'Éphèse lors de discussions publiques, qu'il

4. Il existe deux versions de cette notice biographique que Jean Eugénikos a consacrée à son frère défunt: la première a été éditée par S. Pétridès (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 97-107), puis L. Petit a publié l'ensemble de l'accolouthie composée par Jean Eugénikos en l'honneur de Marc d'Éphèse (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 193-235). Dans les deux textes, la date est indiquée par la formule suivante: τρίτην πρὸς τῇ εἰκάδι τοῦ ἰουνίου μηνὸς ἁγίου (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 106; JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 217³).

5. Dans la version éditée par L. Petit, l'âge de Marc est indiqué ainsi: ἦδη τὸ πεντηκοστὸν καὶ δεῦτερον ἔτος ἐλαύνων τῆς σωματικῆς ἡλικίας (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PETIT], p. 216³⁶⁻³⁷). La version éditée par S. Pétridès présente une très légère variante: voir JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PÉTRIDÈS), p. 106.

6. Voir GILL, *Year of the death*, p. 23-24. E. Mineva a récemment proposé la date de 1446, mais sans tenir compte du contexte de la mort de Marc analysé ci-après, si bien que cette datation est tout à fait irrecevable: voir MINEVA, E., *To μνηογραφικό ἔργο του Μάρκου Ευγενικού*, Athènes 2004, p. 37-38 et 46.

7. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, *Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176-177. Marc interdit par avance au patriarche de participer à la célébration qui aura lieu pour ses funérailles.

8. Voir GILL, *Year of the death*, p. 24-25. Le témoignage de Sphrantzès est le suivant: ἐν ᾧ δὴ θέρει καὶ ὁ πνευματικὸς κύρ Γρηγόριος πατριάρχης ἐγγεγόνει (SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 94²⁴⁻²⁵). Voir dans GILL, *Concile*, p. 327, note 2: J. Gill explique que, dans la logique du récit de Sphrantzès, l'été en question est nécessairement celui de 1445. L. Petit cependant donne aussi des arguments dans l'autre sens (voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 17).

9. Voir GILL, *Year of the death*, p. 25-27.

10. Voir notamment KRESTEN, *Sammlung*, p. 30-38. Selon C. Tsirpanlis en revanche, il est «certain» que Marc était présent au début des discussions avec les envoyés pontificaux au palais de Xylalas: voir TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 44.

trionpha de lui et que Marc en mourut peu après de honte¹¹. Le récit de saint Antonin, archevêque de Florence à partir de 1446, est un peu plus circonstancié, mais présente exactement le même enchaînement de faits¹². Parmi les sources grecques, Jean Eugénikos et Scholarios font tous deux allusion au fait que des discussions religieuses étaient en cours peu avant ou au moment de la mort de Marc : Jean Eugénikos exalte dans son *Synaxaire* de Marc le long combat de son frère contre le dogme latin, « comme aussi ensuite dans la patrie, dernièrement lors de trois discussions »¹³. De son côté, Scholarios évoque dans son *Éloge de Marc* les préludes d'une joute orale qui ont commencé tout récemment et lors desquels la doctrine n'a pas encore été examinée¹⁴ ; dans le même passage, Scholarios semble faire allusion au fait que, depuis le décès de Marc, ces discussions ont pris un tour plus acerbe, si bien qu'il est désormais lui-même pris à partie violemment pour ses opinions anti-unionistes¹⁵. Ces deux témoignages se complètent et permettent de postuler la participation de Marc à trois séances de débat théologique au moins, puis sa mort, et la poursuite immédiate des discussions entre Lapacci et Scholarios.

11. Ce texte est édité dans KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 125-127, ici p. 126 : « cum Ephesino illo eruditissimo disputans, eum ita publice stravît, ut se vinctum asserens, mox lectu decumberet pauloque post e vita migraret. Turpe quidem existimavit, ut, qui eruditissimus omnium haberetur, post eam ignominiam superesse[t] ».

12. Voir *Chroniques de saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, éd. R. MORÇAY, Paris 1913, p. 64-65 : « cum cardinalis Venetus destinatus legatus in regionem illam, Constantinopoli moram traheret et in eius societate esset venerabilis episcopus Coronensis, dominus Bartholomeus de Florentia, sacre theologie professor egregius et greci idiomatis non ignarus, placuit eidem imperatori Grecorum et proceribus eius, ut fieret publica concertatio inter episcopum Ephesinum prefatum et Coronensem episcopum, iam fama ibi celebrem. Quo facto Ephesinus prefatus iterum ab eo superatus et confusus est, tanta ex eo absorptus tristitia, ut infra paucos dies expiraverit cum sua perfidia ». Certains historiens, notamment L. Petit (MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 19-20) et M. Paulová (PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 190-191, note 138) ont cru à une confusion de l'auteur entre Barthélemy Lapacci, évêque de Cortone de 1439 à 1449, et Christophe Garatoni, évêque de Coron jusqu'en 1449 ; il n'est cependant pas anormal que saint Antonin, à la date où il rédige son œuvre c'est-à-dire à la fin des années 1450, nomme Lapacci évêque de Coron, puisque celui-ci l'est effectivement devenu en 1449, à la mort de Garatoni : voir la convaincante démonstration qu'avait déjà donnée G. Mercati sur ce point litigieux (MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 122-124).

13. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PETIT), p. 215³⁵⁻³⁷ : τὸ σαθρὸν καὶ ἀβέβαιον τῶν λατινικῶν δοξῶν φανερώς διηλέχθη, ὥσπερ κἀν τῇ πατρίδι πρῶην ὕστερον ἐν τρισὶ διαλέξεσι. La version de S. Pétridès est presque identique : τὸ σαθρὸν καὶ ἀβέβαιον τῶν λατινικῶν δοξῶν φανερώς διελέγχοντα, ὥσπερ κἀν τῇ πατρίδι χθὲς καὶ πρῶην ὕστερον ἐν τρισὶ διαλέξεσι (JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* [éd. PÉTRIDÈS], p. 103).

14. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 250²⁹⁻²⁵¹ : καὶ νῦν εἰ περιτὴν ἐκεῖνος καὶ πρὸς τοὺς ὑπὲρ ἡμῶν ἄθλους ἦκεν ἀποδυσόμενος, ὥς τὰ γε πρότερον γεγεννημένα μόνον ἀκροβολισμοὶ τινες ἦσαν καὶ σοφίας μᾶλλον ἐπίδειξις ἢ κρίσις ὑπὲρ τῆς ἀληθείας (οὐπω γὰρ οὐδὲν τῆς ἱερᾶς διδασκαλίας προὔτιθετό τε καὶ ἐξητάζετο, ἀλλ' ἀπαγωγαὶ τινες μόνον ὑπὸ τῆς ἐν λόγοις φιλοτιμίας ἐξευρημένοι καὶ ὥσπερ προάγωνες, ὅτε ἐν πᾶσι συμβαίνειν εἴωθε τοῖς ἀγῶσι). Sur ce texte prononcé le jour même des funérailles de Marc, voir *infra* note 59.

15. Voir *ibid.*, p. 250²⁹⁻²⁵¹.

Ajoutons encore, s'il en est besoin, les attestations de Chalkokondylès¹⁶ et de Plousiadénos¹⁷, qui ne font que confirmer les autres sources citées.

Le fait que Marc ait rencontré Lapacci très peu avant sa mort est en réalité un indice décisif qui permet de déterminer l'année des deux événements concomitants : Marc étant décédé un 23 juin, après avoir été malade pendant quatorze jours¹⁸, il est nécessaire de placer ses brefs entretiens avec les émissaires pontificaux à la même période de l'année, c'est-à-dire au tout début d'un mois de juin, soit en juin 1444, soit en juin 1445 ; or les archives pontificales indiquent que le cardinal-légat François Condulmer est parti de Venise le 22 juin 1444 seulement¹⁹, si bien qu'il est arrivé à Constantinople vers la fin de l'été de la même année. Saint Antonin laisse entendre que Lapacci se trouvait avec lui²⁰, mais même dans l'hypothèse où il serait parvenu plus tôt dans la capitale byzantine, les discussions publiques organisées par l'empereur n'ont pas pu se tenir avant l'arrivée du légat : il faut donc les faire débiter au début de juin 1445.

Ces arguments sont convaincants, mais ils s'opposent en apparence à une remarque de Scholarios contenue dans un traité qu'il a rédigé en 1445, avant le mois d'août, *Contre les partisans d'Acindyne*²¹. Scholarios y évoque rapidement la question de la procession de l'Esprit et renvoie, pour plus de détail, à des réfutations de la doctrine latine qui « ont été suffisamment accomplies par nous dans les deux livres »²². Depuis L. Petit, on a conclu que ces mystérieux « deux livres » devaient correspondre aux *Premier* et *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*²³ ; or il est incontestable que ces deux ouvrages ont été composés par Scholarios à la suite de ses entretiens avec le théologien latin Barthélemy

16. Voir CHALKOKONDYLÈS, *Histoire*, II, p. 69¹⁷⁻²³ : ὁ μέντοι ἀρχιερεὺς [Εὐγένειος] καὶ σοφῶν τινὰς ἐπετόμει ἐπὶ τὸ Βυζάντιον παρὰ τοὺς Ἕλληνας, ἐς διάλεξιν ἀφιξιμένους τοῖς τῶν Ἑλλήνων σοφοῖς, οἱ οὐ προσέεντο τὴν γενομένην οἰσὶ ξύνοδον κατὰ τὴν Ἰταλίαν, Μάρκῳ τε τῷ Ἐφέσου ἀρχιερεῖ, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν τιθεμένων τῷ τῶν Λατίνων δόγματι τὸ παράπαν, καὶ Σχολάρῳ τῷ τότε παρ' Ἕλλησι τὰ ἐς σοφίαν εὐδοκιοῦντι.

17. Voir PLOUSIADÉNOS, J., *Synaxaire du concile de Florence*, dans PG 159, col. 1101-1106, ici col. 1105 B : ἀπέστειλε τὸν Κορώνης ἐπίσκοπον ἄνδρα πάσης σοφίας πεπαιδευμένον καὶ θεολόγον ἄριστον ἐν Κωνσταντινουπόλει διαλεχθῆναι μετὰ τοῦ Ἐφέσου, ἵνα μὴ ἔχῃ λέγειν ὅτι διὰ φόβον τινὰ οὐκ ἠδύνατο λέγειν ἐν Ἰταλίᾳ· ἀλλὰ κάκεισε μίαν καὶ δευτέραν διάλεξιν ποιήσας προστάξει τοῦ βασιλέως, ἐξέφυγε τὴν διάλεξιν.

18. Marc est mort très probablement d'une occlusion intestinale : voir PÉTRIDÈS, S., La mort de Marc d'Éphèse, *Échos d'Orient* 13, 1910, p. 19-21.

19. Voir KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 96.

20. Voir *supra* note 12.

21. Voir SCHOLARIOS, *Contre les partisans d'Acindyne*, III, p. 204-228 et p. xvii-xix. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 277-278. Le terminus ante quem d'août 1445 est fourni par la souscription du copiste, qui n'est autre que Sylvestre Syropoulos : ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον διὰ χειρὸς τοῦ μεγάλου ἐκκλησιαρχοῦ τῆς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας διακόνου Σιλβέστρου τοῦ Συροπούλου, ἐν ἔτει 5^ο 74^ο νη^ο μηνὶ αὐγούστῳ ἰνδικτιώνος ὀγδόης. Or si ce traité a pu être copié en août 1445, c'est évidemment qu'il avait été terminé au plus tard vers le début du même mois.

22. *Ibid.*, p. 210²³⁻²⁷ : ἃ τε σοφίζονται πρὸς τὰς τοῦ μακαρίου Δαμασκηνοῦ ῥήσεις ἕτεροι, καὶ ἄτερ ἐκ τῶν Εὐρωπαϊῶν πατέρων καὶ τοῦ ἡμετέρου Κυρίλλου ῥήσεις τινὰς παρερμηνεύοντες, καταφεύδονται τῶν ἱερῶν διδασκάλων ἐκείνων, οὐ χαλεπὸν ἐστὶ λύειν τε καὶ ἐλέγχειν· ὁ δὲ καὶ ἀρκούντως ἐν τοῖς δυοῖ βιβλίοις ἡμῶν ἐκπετόνται.

23. Voir L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 15-16.

Lapacci²⁴. Si, comme semble le dire Scholarios dans la phrase extraite de *Contre les partisans d'Acindyne*, ces deux longs traités de pneumatologie étaient déjà achevés vers août 1445, les discussions du palais de Xylalas, qui ont précédé leur rédaction, ne pourraient avoir eu lieu elles aussi durant l'été 1445 : ces œuvres sont en effet beaucoup trop volumineuses pour que Scholarios ait eu le temps de les écrire toutes les deux entre juin et août 1445. Fort de cet argument, L. Petit concluait que les entretiens entre Scholarios et Lapacci devaient avoir eu lieu au début de l'année 1445 ou même à la fin de 1444²⁵. Notons que cette datation se heurtait à un autre problème que celui de la date de la mort de Marc : elle remettait aussi en cause le témoignage de Sphrantzès à propos de l'arrivée de Grégoire III sur le trône pontifical à l'été 1445, puisqu'on sait par ailleurs que Grégoire III était présent lors des discussions du palais de Xylalas²⁶.

Ces contradictions ont été résolues autant que possible par J. Gill, et à sa suite par O. Kresten, qui ont considéré que les « deux livres » évoqués par Scholarios ne s'assimilaient pas nécessairement aux deux traités de Scholarios sur la procession de l'Esprit dans leur forme définitive, mais qu'ils pouvaient correspondre plutôt à des versions préparatoires des mêmes œuvres²⁷. Dans cette optique, O. Kresten remarque que Scholarios a certainement procédé à une collecte de références patristiques et conciliaires avant de rédiger ses œuvres polémiques, comme en témoignent clairement les nombreuses citations qu'elles contiennent ; il a donc pu réaliser pour son propre usage des florilèges, dont il se serait servi pendant les débats avec les émissaires pontificaux et qu'il aurait ensuite repris comme base pour la rédaction définitive de ses traités²⁸.

Cette explication semble plausible, d'autant plus qu'un autre aspect de la question n'a pas été assez souligné jusqu'à maintenant : selon que Scholarios était pressenti dès l'origine pour s'entretenir avec Barthélemy Lapacci, ou qu'il a remplacé Marc d'Éphèse au dernier moment, parce que celui-ci était malade, son travail préparatoire doit être envisagé de manière différente. Dans le premier cas, il serait parfaitement logique que Scholarios ait commencé à rédiger une partie de

24. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 1-268 ; SCHOLARIOS, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 269-457. Le second est une version remaniée du premier, destinée à l'empereur de Trébizonde Jean IV Comnène, qui en avait fait la demande à Scholarios. Les circonstances de rédaction du *Premier traité*, directement liées aux discussions avec l'émissaire pontifical, sont décrites dans la souscription de l'auteur : τοῦ αὐτοῦ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου· συνετέθη μετὰ διαλέξεις πεντεκαίδεκα γενομένης ἐν τῷ παλλατίῳ μετὰ τοῦ παπικοῦ πρέσβευος καὶ ἐπισκόπου Κορτώνης καὶ διδασκάλου τῆς παρὰ Λατίνοις θεολογίας· παρόντος καὶ τοῦ κῦρ Γρηγορίου τοῦ πατριάρχου καὶ τοῦ καρδινάλιου καὶ πολλῶν Λατίνων καὶ Ὁρθοδόξων ἐνώπιον τοῦ βασιλέως Ἰωάννου καὶ τοῦ δεσπότη Θεοδώρου· παρακληθεὶς γὰρ τὰ συμπεράσματα τῶν διαλέξεων ἐκείνων ἐν τῷδε συνετάξατο τῷ βιβλίῳ (SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 1¹⁻²⁵).

25. Voir L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 16-17.

26. Voir *supra* note 24 : παρόντος καὶ τοῦ κῦρ Γρηγορίου τοῦ πατριάρχου. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 17.

27. Voir GILL, *Year of the death*, p. 30 ; KRESTEN, *Sammlung*, p. 33-34.

28. G. De Gregorio signale l'existence de tels « dossiers » préparatoires parmi les manuscrits de Scholarios : voir DE GREGORIO, G., *Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano*, dans *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, éd. M. CORTESI et C. LEONARDI, Florence 2000, p. 317-396, ici p. 334-335.

son argumentation dès le printemps 1445, tandis que dans l'autre option, il aurait commencé à rassembler son matériel en juin 1445 seulement²⁹. En réalité, les sources semblent indiquer que Scholarios devait bien être présent lors de cette confrontation avec les représentants de la papauté et qu'il avait prévu d'assister Marc d'Éphèse dans les joutes oratoires qui allaient avoir lieu³⁰. Il y fait lui-même allusion lorsqu'il explique qu'il s'était « mis publiquement avec lui en tenue de combat en vue des luttes »³¹. Si Scholarios devait faire partie des théologiens orthodoxes désignés pour rencontrer l'émissaire pontifical, nul doute qu'il ait pris soin de préparer à l'avance ses interventions.

Il reste que cette allusion de Scholarios en 1445 à ses « deux livres » sur la procession de l'Esprit continue de poser un réel problème, car la mention contenue dans *Contre les partisans d'Acindyne* se retrouve sous une forme tout à fait similaire dans deux autres œuvres plus tardives de Scholarios : dans le *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit* (1447), Scholarios renvoie son interlocuteur aux « deux livres sur ces questions » qu'il vient de mettre à la disposition des lecteurs³² ; dans son *Examen de quelques passages des Pères latins*, daté par M. Jugie de 1449, Scholarios annonce que son discours va être bref « puisque ces questions ont été traitées plus en détail dans nos deux livres »³³. Scholarios désigne dans les trois cas ses deux ouvrages de la même façon, ce qui inciterait plutôt à penser qu'il s'agit à chaque fois des traités dans leur forme définitive. Or on dispose par ailleurs de quelques informations sur les dates de composition des deux *Traité sur la procession du Saint-Esprit* : une note marginale autographe de Scholarios dans l'*Athous Pantocratorinus* 127 indique que le premier des deux traités « a été rédigé huit ans avant la prise de Constantinople »³⁴. L'année de la prise de Constantinople correspondant selon le calendrier byzantin à l'année 6961 (septembre 1452-août 1453), il faut placer en 6953 (septembre 1444-août 1445) la rédaction du *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*. Ce premier traité pouvait donc être terminé au moment où Scholarios rédige *Contre les partisans d'Acindyne* : il aurait été préparé par Scholarios durant le début de l'année 1445 et achevé d'être mis en forme après les discussions avec Barthélemy Lapacci, avant le mois d'août 1445. Mais il ne peut en aucun cas en être de même du deuxième traité, puisqu'il résulte d'une commande de l'empereur de Trébizonde après qu'il

29. L'argument de J. Gill (GILL, *Year of the death*, p. 23), selon lequel Scholarios n'aurait pas commencé à écrire contre les Latins avant la mort de Marc d'Éphèse n'est pas recevable : Scholarios n'a pas pris publiquement position contre l'Union avant la disparition de Marc, mais il a parfaitement pu travailler en privé à ses œuvres de polémique antilatine et commencer à les rédiger.

30. Voir notamment le témoignage de Chalkokondylès, voir *supra* note 16.

31. SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 250¹²⁻¹³ : οὐ γὰρ ἡγνόουν οὐ χωρήσει τὰ πράγματα μάχης, ἐμοῦ φανερώς συναποδυσάμενον πρὸς τοὺς ἀγῶνας. Voir *supra* chapitre VI.2, note 95.

32. SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 21¹⁰⁻¹¹ : ἐφθην γὰρ δύο βιβλία περὶ τούτων ἐξηγηνοχῶς, ἃ πολλοὶ ἔχουσιν ἐκγραψάμενοι.

33. SCHOLARIOS, *Examen de quelques passages des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 49²⁹⁻³⁰ : ἐπεὶ πλατύτερον ἐν τοῖς δυοῖν βιβλίοις ἡμῶν περὶ αὐτῶν πεπραγμένα.

34. SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 2, apparat : συνεγράφη τοῦτο ὀκτὼ ἔτεσι πρὸ τῆς ἀλώσεως.

eut entendu parler du premier traité³⁵. L'aporie reste donc entière, même si cet argument semble tout à fait insuffisant pour contrer tous les indices qui orientent vers la date de 1445 pour la mort de Marc et pour la tenue des discussions religieuses au palais de Xylalas.

En s'en tenant donc à la chronologie reçue depuis J. Gill, qui place l'intronisation de Grégoire III autour de juin 1445, puis le début des entretiens avec Barthélemy Lapacci très peu après et enfin la mort de Marc le 23 juin 1445³⁶, il apparaît clairement que la disparition du principal représentant des antiunionistes survient à un moment crucial. Les réunions organisées au palais impérial entre les envoyés de Rome et les représentants des orthodoxes hostiles à l'Union de Florence offraient en effet à ces derniers une occasion tout à fait inédite de rediscuter les termes du décret florentin, dans un contexte cette fois beaucoup plus favorable au camp orthodoxe. La rencontre avait lieu à Constantinople – rappelons que la majorité des Byzantins aurait souhaité que le concile se tînt dans leur capitale –, et le rapport de forces entre l'Empire byzantin et la papauté était moins déséquilibré qu'auparavant à cause de la défaite des armées croisées à Varna en novembre 1444. Jean VIII, de son côté, avait promptement signé un traité de paix avec Murad II³⁷; il savait de toute façon qu'il ne pouvait plus compter sur l'assistance militaire des Latins. Dans ces circonstances, les questions religieuses pouvaient être examinées à peu près indépendamment de leurs enjeux politiques: c'est pourquoi l'empereur avait invité les théologiens antiunionistes à faire valoir leurs arguments publiquement³⁸, ce qui constituait une parfaite opportunité pour Marc d'Éphèse de faire sortir son mouvement de la clandestinité et de lui conférer une légitimité officielle. Mais la maladie soudaine de Marc et sa mort au bout de quinze jours rendaient beaucoup plus incertaine la capacité des antiunionistes à s'opposer victorieusement à leurs interlocuteurs latins: or, si l'Union devait être à nouveau acceptée en 1445 par l'Église orthodoxe, représentée par le patriarche unioniste Grégoire III, il était évident que le combat des pourfendeurs du décret florentin allait perdre pour longtemps toute crédibilité.

Les dernières paroles de Marc d'Éphèse

Marc était probablement conscient de ces enjeux immédiats: si, comme l'affirme l'historiographie, il a désigné Scholarios pour lui succéder juste avant de mourir, il a très certainement obéi à l'impératif primordial qui consistait à assurer la présence d'un orateur d'une envergure suffisante face au légat pontifical et au

35. Les copies de ces deux traités réalisées par Syropoulos sont très précisément datées, mais ces dates ne correspondent pas à l'achèvement de la composition des deux œuvres par Scholarios. Syropoulos a terminé de copier le *Premier traité* en septembre 1446 (voir SCHOLARIOS, II, p. v) et le *Deuxième traité* en septembre 1447 (*ibid.*, p. ix).

36. Il faut rectifier sur ce point l'erreur de l'un des derniers historiens qui ont étudié ce problème chronologique: O. Kresten aboutit à une datation trop tardive des réunions du palais de Xylalas (KRESTEN, *Sammlung*, p. 34), parce qu'il ne prend pas en compte le fait que Marc d'Éphèse a participé aux premières discussions avec Barthélemy Lapacci.

37. Voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 351-352.

38. Voir SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 99²⁷⁻²⁹: δέδωκεν ἡμῖν ἄδειαν ἐν τῷ τοῦ Εὐλαλᾶ λεγομένῳ παλατίῳ πολλάκις συνελθεῖν, καὶ δοῦναι ἀποκρίσιν περὶ τῆς ἐνστάσεως, παρόντος τοῦ λεγᾶτου.

théologien choisi par Eugène IV. Sans être évoqué explicitement dans la relation des dernières volontés de Marc, ce contexte particulier semble en effet conditionner le choix de Scholarios à l'exclusion de toute autre personne.

Les dernières paroles de Marc d'Éphèse sont réputées avoir été retranscrites par l'une des grandes figures de l'antiunionisme de cette période, le hiéromnémon Théodore Agallianos³⁹: le *Discours de Marc d'Éphèse mourant* aurait été retenu de mémoire et mis par écrit par cet ancien fonctionnaire du patriarcat⁴⁰. Tel qu'il se présente, ce texte, divisé en trois parties, rend d'abord compte des prescriptions énoncées par Marc pour ses funérailles; puis il restitue l'ultime dialogue entre Marc et Scholarios, le métropolite d'Éphèse s'adressant directement à Scholarios en lui léguant son combat pour la défense de l'orthodoxie, et ce dernier répondant par l'affirmative en s'engageant à poursuivre la lutte; plusieurs allusions indiquent que cet échange se déroule en public, devant des ecclésiastiques et des laïcs du camp de Marc⁴¹.

Au moment où il se tourne vers Scholarios, Marc interrompt brièvement le fil de son discours pour placer ses propos sous les auspices d'une référence philosophique quelque peu obscure: il évoque la notion aristotélicienne du «possible» (τὸ ἐνδεχόμενον), puis celle qui n'existe que chez certains commentateurs d'Aristote de «davantage possible» (τὸ ἐπὶ πλέον ἐνδεχόμενον), pour finir par une sorte d'équivalence entre «le davantage possible» et «le nécessaire» (τὸ ἀναγκαῖον)⁴². Marc reconnaît que ces notions sont pour lui très lointaines, mais il juge opportun d'y faire référence, parce qu'elles s'appliquent exactement à ce qu'il va dire⁴³. Une telle introduction, même si elle n'est pas très rigoureuse d'un point de vue philosophique, devait être parfaitement claire pour Scholarios: elle

39. Sur ce personnage, voir *supra* chapitre IV.2.a.

40. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176-183. Agallianos conservait encore son ancien titre de hiéromnémon, bien qu'il ait été suspendu de ses activités par le patriarche unioniste Métrophane: c'est grâce à son titre qu'il peut être identifié comme le rédacteur du dernier discours de Marc: Λόγοι τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὶς ἡμῶν Μάρκου [...] ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐν ἣ μετέστη πρὸς τὸν Θεόν· ἀπομνημονευθέντες δὲ συνεγράψασαν παρὰ τοῦ ἐντιμωτάτου καὶ λογιωτάτου ἱερομνήμονος (*ibid.*, p. 176¹⁻⁷).

41. Voir *ibid.*, p. 177¹⁷⁻¹⁸: διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τῶν παρατυχόντων πολλῶν καὶ ἀξιολόγων ἀνδρῶν. *Ibid.*, p. 182²²⁻²³: πληροφορῶν λέγω σοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων τῶν ἀοράτως παρισταμένων νῦν ἡμῖν καὶ τῶν καθευρεθέντων ἐνταῦθα πολλῶν καὶ ἀξιολόγων ἀνδρῶν. À ces indications contenues dans le texte, s'ajoute aussi le titre figurant sur le manuscrit autographe d'Agallianos: Λόγοι τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὶς ἡμῶν Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου, οὗς εἶπε πολλοῖς τῶν ἀρχιερέων καὶ ἱερομονάχων καὶ μοναχῶν καὶ κοσμικῶν (*ibid.*, p. 176¹⁻⁴).

42. *Ibid.*, p. 178¹⁶⁻²⁰: εἰσὶν ὅλαι ταῖς ἀναλογούσαις τῶν ὑποθέσεων ἐφαρμοζόμεναι, ἐν αἷς ἐστὶ καὶ ἡ τοῦ ἐνδεχομένου, καὶ ἐπὶ ἡ τοῦ ἐπὶ πλέον ἐνδεχομένου· ὅπερ ἐπὶ πλέον ἐνδεχόμενον ἐστὶν ἐγγὺς τοῦ ἀναγκαίου. Marc fait ici une confusion, car ἐπὶ πλέον n'est pas un des modes du «possible» (ἐνδεχόμενον) chez Aristote, à la différence de ἐπὶ τὸ πολύ; avec cette dernière formule, le rapprochement que propose Marc entre le «davantage possible» et le «nécessaire» se retrouve chez certains commentateurs d'Aristote, notamment Thémistios: αἱ γὰρ ἐπιστήμαι περὶ τὰ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀναστρέφονται, διόπερ καὶ περὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐνδεχόμενον ὡς συνεγγίζον μᾶλλον τῷ ἀναγκαίῳ (*Themistii Quae feruntur in Aristotelis Analyticorum priorum librum I paraphrasis*, éd. M. WALLIES, Berlin 1884, p. 18¹³⁻¹⁶).

43. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 178²⁰-179¹: τοῦτο προσήκει καὶ τῇ ὑποθέσει τῶν παρόντων λόγων.

signifiait à l'évidence que ce qui n'était qu'une possibilité parmi d'autres pouvait, dans certaines circonstances, devenir une nécessité; ainsi le fait que Marc désigne Scholarios comme son successeur – ce qui fait l'objet de toute la suite de son discours – devait être compris comme résultant non d'un choix libre, mais d'une décision prise sous l'effet de certaines contraintes.

De fait, après cette entrée en matière étonnante, Marc affirme à deux reprises que Scholarios est la seule personne susceptible de reprendre efficacement son combat⁴⁴. Or les qualités qu'il décèle en lui, qui le destinent particulièrement à cette mission, ne relèvent pas de sa foi admirable ou de son infrangible fidélité à l'orthodoxie, puisque Marc rappelle au contraire la timidité et le retard de Scholarios dans son engagement en faveur des dogmes véritables⁴⁵. En réalité, Marc fait porter son choix sur Scholarios à cause de ses compétences intellectuelles, parce qu'il connaît «son intelligence, sa science et sa puissance oratoire»⁴⁶. Ces atouts peuvent en effet être ceux d'un guide religieux en général, mais Marc insiste aussi tout particulièrement sur la conjoncture immédiate: il relie clairement la désignation de Scholarios aux besoins qui se font sentir dans la circonstance où ils se trouvent, «elle qui invite maintenant, ou plutôt qui presse de façon urgente»⁴⁷. Le caractère «nécessaire» du choix de Scholarios pour succéder à Marc réside donc dans ce contexte très important qui n'est pas décrit précisément, mais qui a toutes les chances de correspondre aux discussions sur l'Union avec l'émissaire pontifical, Barthélemy Lapacci. La réponse de Scholarios, pour générale qu'elle soit, va aussi dans le même sens: il s'engage à remplacer Marc «dans de telles [circonstances]» pour parler à sa place⁴⁸. Il faut donc comprendre que, dans la perspective des débats qui viennent de commencer, Scholarios est désigné eu égard à ses indubitables talents de théologien et de rhéteur: Marc le choisit parce qu'il est le plus à même de tenir tête à Lapacci.

Il est important de souligner que, nulle part dans ce texte, Scholarios n'est présenté par Marc comme un futur chef: il est appelé à devenir, à la place de son ancien mentor, «le défenseur de l'Église, le guide de l'enseignement sain et le champion des dogmes droits et de la vérité»⁴⁹. Il s'agit donc d'une mission de

44. Voir *ibid.*, p. 179⁹⁻¹²: καὶ ἐκ τούτων πιστεύω ὅτι αὐτὸς μόνος ἐκ τῶν εὕρισκομένων κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον δύναται δοῦναι χεῖρα βοηθείας τῇ ὀρθῇ πίστει. Et *ibid.*, p. 180⁸⁻¹¹: ἄλλον δὲ τίνα οὐχ ὁρῶ κατ' αὐτὸν τὸ εἶκος τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ τῇ πίστει καὶ τοῖς δόγμασι τῆς ὀρθοδοξίας δυνάμενον ἐκπληρῶσαι ἀντ' ἐμοῦ.

45. Voir *ibid.*, p. 179²⁵⁻³⁰: ἴσως δὲ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀρκοῦσαν συμμαχίαν ἡγούμενος τὴν ὑπ' ἐτέρων τινῶν, καὶ μάλιστα τὴν ὑπ' ἐμοῦ, οὐκ ἐφαίνετο καθαρῶς τῇ ἀληθείᾳ συμαχῶν, ὑπὸ τινῶν ἀνακοπτόμενος τυχὸν λογισμῶν ἢ καὶ ἀνθρώπων. Voir *supra* chapitre VI.2.

46. *Ibid.*, p. 179⁷⁻⁹: ἔσχον ἀκριβῆ κατάληψιν περὶ αὐτοῦ οἷας ἐστὶ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως ἐν λόγοις. Et *ibid.*, p. 180¹⁷⁻¹⁹: δύναται γὰρ τοῦτο τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ ἐκ τε τῆς φυσικῆς αὐτοῦ φρονήσεως καὶ τῆς ἐν λόγοις δυνάμεως.

47. *Ibid.*, p. 180¹²: καλοῦντος νῦν τοῦ καιροῦ, μᾶλλον δὲ κατεπείγοντος. Voir aussi *ibid.*, p. 179¹⁰⁻¹¹: αὐτὸς μόνος ἐκ τῶν εὕρισκομένων κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον δύναται δοῦναι [...].

48. *Ibid.*, p. 182²⁶⁻²⁷: ἔσομαι αὐτὸς ἐγὼ ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἀντὶ σοῦ καὶ ἀντὶ τοῦ σοῦ στόματος.

49. *Ibid.*, p. 180²⁴⁻²⁷: ἵνα ἡ ἀντ' ἐμοῦ πρόμαχος τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ὑγιούς διδασκαλίας ὑψηγῇ καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων καὶ τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος.

combat tendue vers un but unique: que l'orthodoxie soit conservée dans toute son intégrité. Cette lutte doit passer essentiellement par l'affrontement du camp adverse au moyen de la controverse théologique. D'après ce texte, Scholarios doit donc «succéder» à Marc seulement comme polémiste et comme porte-parole des orthodoxes, mais il n'est nullement question qu'il encadre un groupe d'antiunionistes constitué en un parti dont Marc aurait été le dirigeant. Du reste, Marc lui-même ne se pose pas tant en chef qu'en combattant de la vraie foi⁵⁰, et, contrairement à ce qui a été souvent écrit, ses dernières paroles ne comportent aucune mention de la Synaxe, le parti qu'il est censé avoir fondé à partir de 1443⁵¹: les allusions qu'il fait à ses compagnons de lutte restent très vagues et informelles, et il est significatif qu'aucune prérogative particulière ne soit assignée à Scholarios sur ceux qui sont présents.

Ces propos attribués à Marc d'Éphèse par Agallianos paraissent donc en adéquation avec ce que l'on peut connaître par ailleurs des événements du début de l'été 1445. Le texte, dans la forme selon laquelle il a été transmis, reste cependant sujet à caution⁵²: comme le soulignait déjà M. Jugie, cette relation, faite de mémoire, ne reprend peut-être pas les termes exacts de Marc et de Scholarios;

50. Une confusion a pu être commise à partir d'un terme qui apparaît ultérieurement sous la plume de Scholarios à propos de Marc, celui d'«exarque»: dans sa liste des participants au concile de Florence, établie en 1452 et destinée à comptabiliser ceux qui ont alors renié leur signature, Scholarios présente en effet Marc comme «celui qui est notre exarque»: ὁ Ἐφέσου Μάρκος ἑξαρχος ὡν ἡμῶν (SCHOLARIOS, *Note sur les signataires grecs du décret d'Union de Florence*, III, p. 194¹⁴). M. Cacuoros a suggéré que la liste de Scholarios pourrait avoir été élaborée en deux temps, de sorte qu'une première version aurait été réalisée avant la mort de Marc en 1445, alors qu'il était le «chef» des antiunionistes (voir CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 80, note 25). Mais selon moi, il faut comprendre la formule concernant Marc d'Éphèse non comme une preuve que celui-ci était le chef du groupe des antiunionistes avant sa disparition, mais bien plutôt dans le cadre du débat concernant le rôle jadis joué par Marc lors du concile. Celui-ci était, en tant que métropolite d'Éphèse, exarque de toute l'Asie, et Jean Eugénikos l'avait ensuite désigné par extension comme «exarque du concile et de tout notre camp orthodoxe» (voir BLANCHET, *Divisions*, p. 36); mais Syropoulos rapporte au contraire que, à l'époque du concile, Jean VIII ne reconnaissait absolument pas cette fonction à Marc (voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 382-383). En honorant rétrospectivement Marc de ce titre lorsqu'il rédige cette note au début des années 1450, Scholarios prend simplement parti dans cette controverse.

51. Sur la Synaxe et le problème de l'existence d'un parti antiunioniste avant 1445, voir *infra* chapitre VII.2. Seul le titre de ces dernières paroles de Marc sur son lit de mort comporte, selon deux variantes seulement, une mention de la Synaxe: il s'agit du *Toletanus gr.* 9-20 et du *Mosquensis gr.* 423; or ils datent tous deux du xvi^e siècle, en sorte que leurs titres, ajoutés *a posteriori*, ne sont pas significatifs (voir respectivement GRAUX, C., *Notices sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal*, Paris 1892, p. 242 et 247, et LAMPROS, PP, I, p. 35).

52. Aucun des biographes de Marc d'Éphèse n'a pourtant proposé une analyse critique de ce texte: tant K. G. Mamoné (voir MAMONÉ, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός*, p. 35-36) que C. N. Tsirpanlis (voir TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 57) reprennent des éléments tirés de ce discours sans les mettre en question, tandis que N. Constan en ajoute même certains qui n'y sont pas, par exemple lorsqu'il prétend que Marc a nommé Scholarios «chef (κορυφαῖος) de la Synaxe» (voir CONSTAS, *Mark Eugenikos*, p. 421). À son tour, C. Patrinelys, qui compte ce texte parmi les œuvres de Théodore Agallianos, accepte sans discussion son authenticité totale et le date de 1445: voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 31-32 et 51. Seuls G. Mercati et M. Jugie ont suggéré qu'Agallianos n'avait probablement pas reproduit les paroles exactes de Marc et qu'il avait pu embellir la scène: voir MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 125; JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 26*.

selon cet auteur, la substance de ce texte devait cependant être authentique⁵³. On serait tenté de suivre ici M. Jugie sans plus d'hésitations, d'autant qu'il fait remarquer que le manuscrit autographe d'Agallianos, qui a servi de base à l'édition de ce *Discours de Marc d'Éphèse mourant*, porte des corrections de la main même de Scholarios⁵⁴ : cette attestation suffirait à établir la véracité des propos échangés, puisqu'ils auraient été implicitement approuvés par l'un des principaux protagonistes de la scène. Il est vrai que les annotations de Scholarios sur le *Vaticanus Vallicellianus* F. 38 indiquent que ce dernier acceptait cette version des dernières paroles de Marc, alors même qu'elles ne le mettaient guère en valeur, puisqu'elles rappelaient son long silence et sa neutralité à l'égard du combat contre l'Union de Florence jusqu'à la disparition de Marc ; cependant, rien n'interdit de penser que Scholarios a pu intervenir dans le texte transcrit par Agallianos (dans un autre cas en effet, il semble que Scholarios ait poussé Agallianos à introduire certaines variantes dans un texte copié par lui, à savoir la recension A des *Mémoires* de Syropoulos⁵⁵).

De telles réserves à propos de ce texte sont motivées aussi par une autre difficulté, plus fondamentale, qui réside dans le caractère soi-disant public de cette scène : si Marc a réellement désigné Scholarios comme son héritier spirituel sur son lit de mort, en présence de tous ses partisans, comment expliquer que cette passation de pouvoirs ne soit racontée ou même évoquée par aucune autre source ? Et surtout, pourquoi Scholarios lui-même, le premier intéressé, ne s'en réclame-t-il pas, du moins pas avant 1452 ? Au total, Scholarios fait allusion à trois reprises aux engagements qu'il a pris vis-à-vis de Marc d'Éphèse et à sa propre mission de continuateur de son combat : dans sa lettre de 1452 à Luc Notaras, il se place simplement dans la lignée de Marc, imputant à l'influence de ce dernier le fait qu'il soit devenu à son tour le défenseur de l'orthodoxie⁵⁶ ; dans son rapport à Constantin XI, en date du 12 mars 1452, Scholarios fait plus clairement référence au pacte qui le lie à Marc⁵⁷, tandis qu'il est beaucoup plus précis encore dans son *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople*, le 27 novembre 1452, lorsqu'il affirme : « j'en reste à la promesse que j'ai faite devant Dieu, les anges et les hommes, au bienheureux évêque d'Éphèse alors qu'il passait vers Dieu »⁵⁸. Tous ces textes datent de l'ultime phase de son activité antiunioniste, lorsqu'il est déjà moine et qu'il cherche à empêcher la ratification de l'Union. Dans ses nombreux écrits antérieurs en revanche, entre 1445 et 1451, Scholarios

53. Voir JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 26*.

54. Voir *ibid.*, p. 26*-28*. Voir aussi la présentation des manuscrits faite par L. Petit dans MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176.

55. Voir *supra* Présentation des sources.

56. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 136-151, ici p. 146²³⁻²⁵ : ὁ μακάριος ἐκεῖνος Μάρκος καὶ μόνος τῶν ἐφ' ἡμῶν ἀρχιερεὺς ἀληθῆς, καὶ μετ' ἐκείνων ἡμεῖς, καὶ ἐκείνου συμπροτρεψαμένου, ὑπέρδικτοι γεγόναμεν ὡς ἐχρήν.

57. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 152-165, ici p. 155³⁻⁶ : πολλὰ ποιήσας ὑπὲρ τοῦ πατρίου δόγματος καὶ εἰπὼν, καὶ μάλιστα μετὰ τὰς πρὸς τὸν μακάριον ἐκεῖνον τῆς ἀληθείας διδάσκαλον καὶ ἀληθὴ ἀρχιερέα, τὸν Ἐφέσου λέγω, συνθήκας.

58. SCHOLARIOS, *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople*, III, p. 171-174, ici p. 173¹¹⁻¹² : ἐμμένω τῇ ὑποσχέσει ἢ ὑπεσχόμεν μεθισταμένῳ πρὸς τὸν Θεὸν τῷ μακαρίῳ Ἐφέσου, Θεοῦ καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων ἐνώπιον.

ne se pose jamais en successeur de Marc et ne fait jamais référence à l'épisode qui est pourtant censé fonder sa légitimité de porte-parole des antiunionistes. C'est particulièrement flagrant dans la monodie qu'il compose pour les funérailles de Marc d'Éphèse, à la fin de juin 1445⁵⁹ : il évoque dans ce discours ses propres relations avec le défunt champion des antiunionistes et les interventions publiques qu'il préparait avec lui – on peut précisément penser aux discussions avec les émissaires pontificaux – ; puis il aborde la question apparemment délicate de l'avenir du mouvement et de la place qu'il y occupera lui-même, alors que Marc ne sera plus là pour lui témoigner sa confiance, et termine en déclarant que personne ne pourra succéder à ce grand homme. Ce type de conclusion peut bien sûr être imputé au genre même de l'éloge, qui veut que le disparu soit présenté comme irremplaçable ; cependant l'ensemble du texte laisse deviner la position fragile et peut-être même contestée de Scholarios au sein du mouvement antiunioniste⁶⁰.

L'attitude de Scholarios semble donc contradictoire : alors qu'il avait tout intérêt à faire savoir que le choix de Marc s'était porté sur lui, il s'abstient d'y faire la moindre allusion pendant sept ans. S'il a réellement été intronisé par Marc comme son successeur officiel juste avant sa disparition, pourquoi se montre-t-il si prudent quelques jours plus tard, lors de ses obsèques ? Comment expliquer aussi qu'il ne se présente absolument jamais comme le remplaçant de Marc dans les divers écrits qu'il a composés à l'occasion des entretiens avec le légat pontifical au palais de Xylalas, comme si le métropolite d'Éphèse n'avait jamais été impliqué dans ces rencontres⁶¹ ? Ajoutons que ni Jean Eugénikos, ni Syropoulos, ni Agallianos ne font état à aucun moment d'une quelconque forme de passation de pouvoirs entre Marc et Scholarios : c'est particulièrement vrai dans la description que donne Agallianos de la Synaxe, le parti antiunioniste tel qu'il existe dans les années 1450, qu'il présente en réalité comme une entière création de Scholarios⁶².

Ces incohérences peuvent être finalement interprétées de deux manières. La scène dans laquelle Marc d'Éphèse confie sa mission à Scholarios a pu se dérouler peu ou prou comme le rapporte le *Discours de Marc d'Éphèse mourant*, à un détail près : il est impossible qu'elle ait eu lieu, comme y insiste le texte, devant la majorité des partisans de Marc. Elle ne se conçoit qu'en comité restreint, en présence seulement de ceux qui acceptaient Scholarios comme leur nouveau porte-

59. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos, archevêque d'Éphèse*, I, p. 247-254 et p. XLVIII. Voir aussi ZÈSES, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 326 ; SIDERAS, *Byzantinischen Grabreden*, p. 367-370. A. Sideras présente tous les arguments permettant d'affirmer que cette oraison funèbre a été lue par Scholarios le jour des obsèques de Marc pendant la cérémonie.

60. Voir *infra* p. 396-397.

61. Scholarios ne mentionne jamais Marc d'Éphèse lorsqu'il évoque ultérieurement le contexte de ses discussions avec les envoyés pontificaux au palais de Xylalas : voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 1-2 ; SCHOLARIOS, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 269-270 ; SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, III, p. 188-189 ; SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 4-9 ; SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 99.

62. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²¹⁶⁻²¹⁸ : ἐν πᾶσι καὶ πρὸ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντας καὶ μόνος ἐξαρκῶν ἦν ὁ τῆς συνάξεως ἐκείνης κορυφαῖος, ὁ πολὺς τὴν σοφίαν καὶ θεολογίαν πλήρης καὶ τῆς ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος, ὁ θεῖος Γεννάδιος. Sur la Synaxe, voir *infra* chapitre VII.2. Même si elle n'apparaît très probablement qu'après la mort de Marc sous ce nom, Agallianos ne la rattache pas à un parti existant antérieurement et dirigé par Marc.

parole ; dans cette optique, le silence postérieur de Scholarios quant à la désignation dont il avait fait l'objet pourrait s'expliquer par son souci de ne pas créer de dissensions avec d'autres héritiers présomptifs de Marc. Mais on ne peut exclure non plus l'hypothèse selon laquelle ce *Discours* aurait été reconstruit par Agallianos et Scholarios ultérieurement, peut-être autour de 1450, à partir d'une partie seulement des paroles de Marc, ce qui expliquerait l'absence de toute référence précise au contexte immédiat : ce texte aurait pu alors contribuer à améliorer l'image de Scholarios en le présentant rétrospectivement comme l'unique légitime continuateur du combat antiunioniste de Marc d'Éphèse, ce qu'il n'était peut-être pas si clairement dans la réalité en 1445.

b. LE NOUVEAU PORTE-PAROLE DES ANTIUNIONISTES

Le manque de légitimité de Scholarios

Qu'il ait été ou non officiellement adoubé par Marc, Scholarios n'était pas apprécié par tous les proches du métropolite d'Éphèse, à tel point que la disparition de son ancien maître rendait soudain incertain son propre avenir au sein du groupe des antiunionistes : de telles craintes sont évoquées, comme toujours de façon allusive, par Scholarios lui-même dans son *Éloge de Marc* (fin juin 1445)⁶³. Le passage où il fait état de ces inquiétudes peut sembler ambigu du fait que Scholarios alterne les pronoms personnels, passant du « nous » au « je » et inversement : en réalité, l'ensemble du paragraphe 5 de l'*Éloge de Marc* concerne Scholarios personnellement, comme le prouve la phrase centrale où il met en parallèle la perspicacité de Marc à son égard et sa propre admiration pour la grande valeur du métropolite d'Éphèse⁶⁴. À partir de ce point d'appui, l'analyse de ce qui précède peut se faire en appliquant à Scholarios seul ce qui est dit à la première personne du pluriel : « nous, nous ne t'aurons plus pour guider et louer nos travaux, nous ne nous distinguerons même plus en rien du vulgaire aux yeux de ceux qui, par jalousie, jugent mal nos actions, car maintenant ton suffrage a cessé, tandis qu'auparavant, quand nous en bénéficions en croyant qu'il venait de Dieu, nous n'avions que dédain pour ceux qui pensaient autrement en considérant qu'ils radotaient »⁶⁵. Cette phrase montre sans aucun doute que Marc défendait Scholarios contre ceux qui avaient une mauvaise opinion de lui. Scholarios reconnaît d'ailleurs qu'il a eu des torts, notamment en ce qu'il s'est exprimé à contre-temps et qu'il s'est tu au moment où il aurait dû parler⁶⁶ : il fait probablement

63. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 251⁸-252⁸.

64. Voir *ibid.*, p. 251²⁷⁻³¹ : σὺ γὰρ μόνος ἠδύνασο καὶ τέχνης ἀκρίβειαν καὶ λόγων ιδέαν καὶ δεινότητα νοημάτων καὶ δογμάτων ἀλήθειαν καὶ πάντα δὴ τὰ τοιαῦτα συνιδεῖν μὲν τῷ παρὰ σοὶ κανόνι τῆς τέχνης, μαρτυρῆσαι δὲ ἀνευ φθόνου τοῖς ἔχουσιν, ὥστερ οὐδὲ τὴν σὴν ἐν τούτοις ἅπασιν δύνανται συνεώρα τις ἐμοῦ πλέον, εἰ μὲ δεῖ τι καυχῆσθαι.

65. *Ibid.*, p. 251²³⁻²⁷ : [...] οὐκ ἐτι χρῆσθαι σοὶ συμβούλῳ τῶν ἡμετέρων πόνων καὶ ἐπαινέτῃ, οὐδὲν διοίσωμεν λοιπὸν καὶ τῶν βαναύσων αὐτῶν τοῖς ὑπὸ φθόνου κακῶς τὰ ἡμέτερα κρίνουσι, τῆς σῆς ψήφου πεπαυμένης, ἣν ἔχοντες πρότερον ὡς ἀπὸ Θεοῦ, τῶν ἄλλως οἰομένων ὡς λήρων κατεφρονοῦμεν.

66. Voir *ibid.*, p. 251¹⁷⁻¹⁸ : ἀλλὰ νοῦν ποτε λαβόντες, ἀλγοῦμεν ἐφ' οἷς ἐξημάρτομεν ἢ σεσηγηκότες οὐ δέον ἢ τι προέμενοι σιωπῆς ἄξιον.

amende honorable de ne pas s'être prononcé plus tôt contre le décret florentin. C'est sans doute cette attitude ambiguë à l'égard de l'Union qui lui est reprochée, et c'est sur ce point que le soutien et la confiance de Marc lui étaient indispensables⁶⁷. Or, avec la disparition de ce dernier, le statut privilégié dont jouissait Scholarios risque de lui être retiré ; c'est pourquoi il manifeste une certaine crainte que personne ne lui accorde plus son « suffrage » (ψήφου) comme le faisait son défunt protecteur, le métropolite d'Éphèse.

Ces considérations expliquent que Scholarios juge bon, le jour même des funérailles de Marc, d'évoquer les probables divisions qui risquent de déchirer le groupe jadis uni autour de Marc : il annonce la trahison de certains, qui ne manqueront pas de rejoindre le camp adverse – c'est-à-dire celui des unionistes ? –, parce que le prestige moral de Marc ne les retiendra plus et qu'ils auront plus à gagner de l'autre côté⁶⁸. Est-ce à dire qu'il redoute d'être considéré lui-même, par sa seule présence, comme l'une des causes possibles de ces désertions ? Il semble en effet nourrir une telle inquiétude, puisqu'il affirme, en s'impliquant personnellement, que ces traîtres à la cause antiunioniste, qui l'appréciaient du temps de Marc, lui sembleront « plus odieux que les autres » en le désavouant désormais⁶⁹. C'est donc peut-être pour désamorcer ces tensions internes qu'il annonce dans cet *Éloge* qu'il se met à l'écart et qu'il choisit le silence, précisément pour éviter de provoquer « la colère et l'emportement » d'aucuns de ses compagnons⁷⁰. Il est donc clair que, bien loin de se revendiquer comme le chef naturel des antiunionistes après la disparition de Marc d'Éphèse, Scholarios adopte au contraire une attitude humble, celle d'un homme qui veut peut-être se faire prier avant de faire bénéficier les autres de ses talents⁷¹, mais qui craint surtout d'être mal accepté par une partie au moins de ceux qui devraient être ses alliés.

Peu d'éléments sont connus sur les relations qu'entretenaient les principaux représentants du mouvement antiunioniste à la mort de Marc⁷², mais certaines sources éparses laissent transparaître au moins quelques frictions entre Scholarios et certains de ses compagnons de lutte : on trouve ainsi, dans la correspondance qu'il échange avec Jean Eugénikos, le frère de Marc, la trace d'une durable mésentente et d'une évidente méfiance réciproque. L'animosité entre Jean Eugénikos et Scholarios était déjà fort ancienne : après le concile, Jean avait stigmatisé la versa-

67. Voir *supra* note 64 : Scholarios souligne que Marc avait reconnu chez lui, entre autres choses, « la vérité des dogmes » (δογμάτων ἀλήθειαν), ce qui signifie qu'il le considérait assurément comme un bon orthodoxe.

68. Voir *ibid.*, p. 251¹⁰⁻¹⁴ : ἐνιοὶ δὲ καὶ αὐτομολήσουσιν, οὓς ἡ σὴ κατεῖχεν αἰδώς, καὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, ἁγὼν ἔσται συνειδήσεων μέγας καὶ πόλεμος ἐν ταῖς ἀπάντων ψυχαῖς, ἐκάστου δικάζοντος ἑαυτῷ καὶ ἡ τοῖς προτέροις ἐμμένοντος μετὰ τοῦ πάσχειν κακῶς ἢ ταῦτα προεμένου διὰ τὴν ἔξωθεν εὐπραγίαν.

69. *Ibid.*, p. 251¹⁴⁻¹⁵ : ἡμῖν δὲ καὶ ἐπαχθέστεροι φανοῦνται τῶν ἄλλων οἱ πρόσθεν πάνυ πεφληκότες.

70. *Ibid.*, p. 252³⁻⁶ : σιωπησόμεθα τοίνυν καὶ τῇ γῇ μέγα ἄχθος ἐσόμεθα, τὸ μὲν ὑπὸ τῆς ἀληθείας, ἣν ἐπὶ σοὶ κειμένῳ πάσχειν ἀνάγκη τοὺς τῆς σῆς φιλίας ἐξηρημένους καὶ ἀρετῆς, τὸ δ' ἵνα μὴ τις ἡμῖν θυμὸν καὶ ὕβριν ὀφέλλῃ.

71. Voir *ibid.*, p. 252⁶⁻⁸ : καὶ τὸ γόνιμον τῆς ψυχῆς ἡμῖν στειωθήσεται νῦν, ὅτε μᾶλλον ἂν ἔδει τίκτειν ἄτε νῦν μᾶλλον νοῦν ἔχοντας.

72. Sur la difficile définition de ce qu'était le « parti antiunioniste » en 1445, voir *infra* chapitre VII.2.

tilité de Scholarios en le traitant par écrit de Protée et d'Euripe⁷³, en se moquant aussi de lui en public, ce à quoi Scholarios répondait alors par le mépris, en soulignant la « stupidité du nomophylax »⁷⁴. Puis, très vite au début des années 1440, Jean Eugénikos avait dû s'exiler dans le Péloponnèse⁷⁵, de sorte que les occasions de rencontre entre les deux hommes s'étaient certainement raréfiées.

Selon toute probabilité, Jean se trouvait encore dans le Péloponnèse à la mort de Marc, n'ayant pas eu le temps d'être informé de la maladie de son frère et de regagner Constantinople en quinze jours. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que Scholarios se soit chargé de prononcer l'éloge funèbre de Marc lors des obsèques de ce dernier ; pourtant, il évoque de lui-même, à la fin de son *Éloge*, l'idée que d'autres puissent vouloir faire des discours en l'honneur de Marc⁷⁶. Scholarios usurpait-il sciemment une place à laquelle il ne pouvait prétendre en réalité ? La lettre qu'il adresse quelque temps plus tard à Jean Eugénikos⁷⁷ témoigne en effet d'une évidente rivalité entre les deux hommes autour de la figure posthume de Marc, Scholarios ayant certainement eu la tentation d'écarter Jean, bien que celui-ci fût le propre frère du défunt, pour s'approprier la mémoire du métropolitite d'Éphèse.

Dans la *Lettre 29, Au nomophylax, au Péloponnèse*, qui semble être la première qu'il adresse à Jean depuis la mort de Marc⁷⁸, Scholarios revient en effet sur les divers hommages qui ont été rendus au champion de l'orthodoxie : il éprouve d'abord le besoin de rappeler à Jean qu'il était, lui Scholarios, parfaitement fondé à honorer publiquement le souvenir de Marc, ce dont il s'est acquitté en prononçant l'éloge funèbre lors de la cérémonie funéraire⁷⁹. Mais il projetait de composer aussi un autre discours, plus brillant, quitte à devancer Jean, même si c'est à ce dernier, en tant que proche parent, que revenait la tâche de réaliser un panégyrique de Marc⁸⁰. Scholarios semble avoir douté de la capacité de Jean à

73. Voir *supra* chapitre VI.2. Voir aussi BLANCHET, *Divisions*, p. 30-39.

74. SCHOLARIOS, *Lettre 24, À Marc d'Éphèse*, IV, p. 445¹⁷⁻¹⁸ : καὶ γὰρ πρότερον πολλὰ τῆς τοῦ νομοφύλακος, ὡς ἂν οὕτως φαίην, ἀπλότητος καταγνοῦς.

75. Pour la biographie de Jean Eugénikos, voir *supra* chapitre VI.2, note 7. Sur son exil dans le Péloponnèse, voir ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II, p. 334-336.

76. Voir SCHOLARIOS, *Éloge de Marc Eugénikos*, I, p. 254³⁰⁻³¹ : καὶ γὰρ μὲν αὐτοσχεδιάζω τοὺς θρήνους, ἄλλοι δὲ ἴσως τοῖς ὑπὲρ ἐκείνου λόγοις ἐμμελετήσουσιν.

77. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 29, Au nomophylax, au Péloponnèse*, IV, p. 454-457. La datation de cette lettre est délicate : elle est évidemment postérieure à la mort de Marc, mais elle est aussi antérieure à la venue de Jean Eugénikos à Constantinople, puisque Scholarios lui déconseille explicitement de quitter le Péloponnèse. Or selon J. Gill (GILL, *Year of the death*, p. 28-29), l'arrivée de Jean Eugénikos à Constantinople doit elle-même être placée peu après la destruction de l'Hexamilion par les Turcs en décembre 1446. La datation tardive (« vers 1450 ») proposée par M. Jugie doit donc être rectifiée et reportée à la fin de l'année 1445 ou à l'année 1446.

78. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 29, Au nomophylax, au Péloponnèse*, IV, p. 454²³⁻³¹ : Scholarios remercie Jean des nombreuses lettres qu'il lui a envoyées ; celui-ci a d'autant plus de mérite que, s'il avait voulu trouver un prétexte pour ne pas lui écrire, il aurait pu invoquer le silence que gardait de son côté Scholarios.

79. Voir *ibid.*, p. 456⁸ : εἰ γὰρ ἔμοιγε τὰ πρὸς ἐκείνον ἀφωσιωμένα χρέος ἦν ἀπαραίτητον [...]. *Ibid.*, p. 456¹⁸⁻¹⁹ : εἰ μέχρι τοῦ νῦν τοῖς ἐπὶ τῇ οἰκίᾳ τότε σχεδιασθεῖσιν ἡγαπήσαμεν λόγους [...].

80. Voir *ibid.*, p. 456²⁰⁻²⁶ : τοῦναντίον γὰρ ἂν ἐμελλες θαυμάζειν ἡμῶν, καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα σοῦ ταχύτερος ἡμῖν παρίστατο φαίνεσθαι [...] ἀδελφῷ δὲ ὄντος ἐκείνῳ καὶ φροντίζειν μέλλοντος ὅσαπερ ἐχρὴν τάδελεφθαι.

élaborer une telle œuvre, mais il admet que celle qu'il a eu l'occasion de découvrir dépassait tout ce qu'il escomptait⁸¹ ; Scholarios s'est donc vu contraint de se plier à la volonté de Jean, qui interdisait à quiconque de s'essayer à sa place à la commémoration de son frère⁸², de sorte qu'il s'est finalement abstenu d'écrire l'hymne qu'il envisageait de dédier à Marc⁸³. Scholarios est indéniablement dépité d'avoir ainsi été évincé ; par ailleurs, si le panégyrique réalisé par Jean correspond à tout ou partie de l'accolouthie conservée⁸⁴, il est notable qu'aucune allusion au rôle de Scholarios comme successeur de Marc n'y figure.

Au-delà de ces querelles autour de la figure symbolique de Marc d'Éphèse, il est certain que Jean Eugénikos a tardé à accorder sa confiance à Scholarios. Parmi d'autres textes, l'une des lettres qu'il lui écrit dans les années 1450 l'illustre parfaitement : il s'agit de la *Lettre 24* de Jean, adressée à Gennadios Scholarios, et donc postérieure à la prise de l'habit monastique par ce dernier en 1449-1450⁸⁵. Jean se réjouit de l'entente qui les unit désormais, mais revient malgré tout sur les « critiques » qu'il a jadis proférées contre Scholarios et sur la réaction de l'intéressé : « mais moi j'ai reconnu dans ton silence sur mes critiques le début de ton bel abaissement et de ton repentir, qu'exigeaient à la fois la puissance de la vérité et assurément aussi l'habit sacré que tu as revêtu »⁸⁶. De façon surprenante, Jean Eugénikos fait mine d'associer le changement d'attitude de Scholarios, notamment son « repentir », à son entrée au monastère, ce qui signifie qu'il le considère comme très récent. Quant aux reproches qu'il a pu lui adresser, il en donne un rapide aperçu par la suite : il se réjouit que Scholarios ait enfin abandonné « les mortifères calculs douteux, changeants (εὐριπίστους) et fluctuants » et qu'il ait désormais adopté « l'opinion droite et juste »⁸⁷.

81. Voir *ibid.*, p. 456²⁹⁻³¹ : ἐγὼ δὲ τὸν λόγον ἔχων ἐν ταῖν χεροῖν, τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ σῦμπασαν παρὰ πᾶσαν εὐρισκὼν ἐλπίδα σκοπῶν.

82. Voir *ibid.*, p. 456³³⁻³⁴ : [...] μηδενὶ δὲ συγχωρῆσαι τῶν ἄλλως ὀκειωμένων ἐκείνῳ τηλικαύτης ὑποθέσεως ἀφρασθαι γοῦν.

83. Voir *ibid.*, p. 456³⁵⁻⁴⁵⁷ : διὰ ταῦτα τοῖνυν τοῦ τὸν γενναῖον ὕμνεῖν καὶ κατὰ τοῦτους δὴ τοὺς ὑμετέρους νόμους ἀποστῆναι δεῖν ἔγνω. Notons que même l'épithète versifiée en l'honneur de Marc qui est attribuée à Scholarios a été considérée comme douteuse par les éditeurs des *Œuvres complètes*, et aucun argument en sens contraire n'a été avancé depuis : voir SCHOLARIOS, *Épithète de Marc d'Éphèse*, IV, p. 384-385 et p. xxiii-xxiv ; voir aussi ZÈSES, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 334-335.

84. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PETIT), p. 201-235.

85. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 24, À Gennadios Scholarios*, p. 198-201. Notons que le manuscrit d'où sont tirées les lettres est un autographe de Jean Eugénikos, et que l'auteur adresse une partie de ses missives « À Scholarios », et certaines autres « À Gennadios Scholarios », ce qui signifie qu'il tient compte du changement de nom de Scholarios lorsqu'il est devenu moine ; de plus cette lettre elle-même contient une allusion au statut de moine de Scholarios (voir note suivante). Sur la date de la prise d'habit de Scholarios, voir *infra* chapitre VII.2.

86. *Ibid.*, p. 199²⁶⁻²⁹ : ἀλλ' ἐγὼ σου τὴν ἐπὶ τοῖς ἐμοῖς ἐλέγχῳ σιγὴν ἀρχὴν τῆς καλῆς ταπεινώσεως καὶ μετανοίας ἐπιγνοῦς, ἣν ἡ τε δύναμις τῆς ἀληθείας ἀπῆτει καὶ μὴν καὶ τὸ ἱερὸν ὃ περιβάλου σχῆμα.

87. *Ibid.*, p. 200⁶⁻¹⁰ : δεῦρο, δὴ οὖν, δεῦρο, φιλόκαλε καὶ σοφώτατε, τοὺς ἀμφίβολους καὶ εὐριπίστους καὶ παλῖρρους νεκροὺς λογιζομένους καὶ νεκρόφρονες θάπτειν ἀφείλεις τοὺς ἐαυτῶν νεκροὺς καὶ τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας ψήφου καὶ νῦν γεγονώς, ὅλον σεαυτὸν μετὰθες ἐπὶ τὸν Κύριον καὶ τὸ κοινὴ τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ συμφέρον.

On retrouve ici les invectives dont Scholarios faisait les frais au début des années 1440, avec même la présence de l'adjectif *εὐριπίστους*, qui renvoie sans aucun doute à l'Euripe⁸⁸ : les griefs de Jean concernent donc toujours l'attitude ambiguë qu'a adoptée Scholarios, au moins pendant quelque temps, à l'égard de l'Union. Il est en outre remarquable qu'une partie de cette phrase de Jean Eugénikos soit une citation directe de la lettre de remontrances que Marc avait envoyée à Scholarios durant l'été 1440⁸⁹. Il faut donc comprendre que Jean Eugénikos, au début des années 1450, se souvient encore vivement des profonds différends qui l'ont opposé à Scholarios : sa lettre montre qu'il se sent tout juste prêt, à cette date fort tardive, à passer outre et à reconnaître Scholarios comme un bon orthodoxe. Bien loin de le considérer comme le successeur de son frère et de mentionner d'une quelconque façon l'héritage dont Scholarios pourrait se prévaloir de la part de Marc, il rappelle au contraire les errements passés de son correspondant en citant les exhortations que lui prodiguait Marc au tout début des années 1440⁹⁰. À la date où elle est écrite, alors que Scholarios est devenu un guide spirituel respecté, le ton de cette lettre paraît particulièrement décalé : Jean Eugénikos semble n'avoir pratiquement pas pris en compte l'évolution de Scholarios pendant la décennie 1440, tandis qu'il ne fait pas grand cas de son statut de chef des antiunionistes à Constantinople – ce que Scholarios est indubitablement vers 1449/1450. Cette lettre permet donc de faire ressortir un aspect essentiel pour notre propos, qui devrait être pris en considération dans toute tentative de reconstitution de l'itinéraire politique de Scholarios : aux yeux de ses contemporains, Scholarios était porteur d'une image persistante d'intrigant, comme en témoigne le terme récurrent de « calcul » qui lui est appliqué⁹¹, et il ne lui était certes pas facile de faire oublier qu'il s'était jadis fortement compromis avec les unionistes.

Le succès de Scholarios face à Barthélemy Lapacci

Si Scholarios n'est pas reconnu dès la mort de Marc d'Éphèse comme le nouveau responsable du combat contre l'Union de Florence, il en devient de fait le principal porte-parole à partir du moment où il assume le rôle de contradicteur du théologien latin envoyé par Eugène IV lors des discussions théologiques de 1445.

88. Voir *supra* chapitre VI.2.

89. Sur cette lettre, voir *supra* chapitre VI.1, p. 342-343. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres anti-unionistes, Lettre à Georges Scholarios*, p. 155²⁷⁻²⁹ : ἀλλὰ δεῦρο λοιπόν, ὅλον σεαυτὸν μετόθεσ ἐπὶ τὸν Κύριον· ἀφες τοὺς νεκροὺς θάπτειν τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. Cette dernière phrase est elle-même une citation de Luc 9, 60, reprise par Marc à l'adresse de Scholarios et reprise ensuite avec quelques gloses personnelles par Jean Eugénikos (voir *supra* note 87).

90. Un autre passage de la lettre de Jean à Scholarios est une citation revendiquée de l'ancienne lettre de Marc à Scholarios. Jean Eugénikos écrit en effet : ναί, παρακαλῶ, πάλαι σοι ἔφη ἡ θεοσεσία φωνή, ναί, παρακαλῶ, φίλτατε καὶ σοφώτατε, δός μοι χαρῆναι ἐπὶ σοί, δός μοι πληγέντι καὶ νῦν εὐφρανθῆναι, δός μοι τῷ θεῷ δόξαν ἀνενεγκεῖν, ὅς εἴη κοινῇ διαφυλάττων ἡμᾶς [...] (JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 24, À Gennadios Scholarios*, p. 201⁸⁻¹¹). Or la lettre de Marc finissait ainsi : ναί, παρακαλῶ, φίλτατε καὶ σοφώτατε, δός μοι χαρῆναι ἐπὶ σοί· δός μοι τῷ θεῷ δόξαν ἀνενεγκεῖν, ὅς σε διαφυλάττοι παντὸς ἀνώτερον ἀνιστοῦ συναντήματος (MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres anti-unionistes, Lettre à Georges Scholarios*, p. 155³³⁻¹⁵⁶).

91. Voir aussi *supra* chapitre VI.2, p. 357 et p. 375-376.

Ces entretiens, qui se sont tenus à partir de juin 1445 au palais impérial de Xylalas, sont relativement mal connus, de même que leur principal protagoniste latin, Barthélemy Lapacci (vers 1402-1466)⁹². Ce dominicain, originaire de Florence, avait d'abord été l'évêque latin d'Argos de 1434 à septembre 1439, pour être ensuite nommé par Eugène IV évêque de Cortone, en Toscane ; c'est à ce titre qu'il avait signé le 4 février 1442 la bulle d'Union avec les Coptes⁹³. Désigné par le pape pour accompagner le cardinal légat Condulmer à Constantinople, il arrive très probablement avec lui à la fin de l'été 1444, en même temps que la flotte pontificale affrétée pour la croisade⁹⁴. D'après plusieurs sources concordantes⁹⁵, Barthélemy Lapacci affronte d'abord Marc d'Éphèse, peut-être lors de trois rencontres⁹⁶ ; puis, selon Scholarios lui-même, quinze discussions publiques sont organisées au palais impérial afin que les arguments de chaque partie soient entendus⁹⁷. Par la suite, Barthélemy Lapacci reste à Constantinople jusqu'en octobre 1446 au moins, peut-être pour faire copier des manuscrits sur place⁹⁸. En mai 1449, quelques mois après la mort de Christophe Garatoni, l'évêque latin de Coron qui occupait la fonction de légat pontifical *ad partes Grece*, Barthélemy Lapacci lui succède dans sa double charge : cette nomination lui donne l'occasion de rencontrer à nouveau Scholarios à Constantinople probablement en 1450⁹⁹, lors d'une nouvelle séance publique qui a lieu en présence de Constantin XI¹⁰⁰ – mais ces seconds entretiens n'ont pas eu le même retentissement que les premiers. Ainsi, jusqu'à la chute de Constantinople, cet

92. L'article de référence sur ce personnage reste celui de KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 86-127. Le *PLP* ne donne une entrée qu'au nom Rimbertyni (*PLP*, n° 24289), sans faire aucun rapprochement avec les données biographiques connues concernant Barthélemy Lapacci, nom sous lequel le personnage n'est pas répertorié par le *PLP*.

93. Voir HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 45-65, n° 258, ici p. 64. Son nom n'apparaît pas en revanche dans les documents relatifs à l'Union de Florence : selon T. Käppeli, il a pu cependant y collaborer en privé (voir KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 94).

94. Voir *ibid.*, p. 96 : Condulmer a quitté Venise le 22 juin 1444, est arrivé à Modon le 17 juillet et en est reparti pour Constantinople le 20 juillet 1444. La seule source qui semble indiquer que Barthélemy Lapacci se trouvait avec lui est une chronique latine du xv^e siècle, celle de l'archevêque de Florence saint Antonin : voir *supra* note 12.

95. Voir *supra* p. 385-386.

96. Voir *supra* note 13.

97. Voir *supra* note 24. Les quinze discussions évoquées par Scholarios incluent-elles les premières rencontres qui ont réuni Lapacci et Marc d'Éphèse ? Sans doute que non, puisque Scholarios ne mentionne pas Marc parmi les participants.

98. Voir KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 97.

99. Voir *ibid.*, p. 99, note 50. Voir aussi HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 124-125 : le 12 avril 1450, le pape Nicolas V prodigue quelques conseils au nouvel évêque de Coron, Barthélemy, en vue de discussions théologiques avec les Grecs.

100. T. Käppeli tire cette information d'un traité, encore inédit à ma connaissance, de Barthélemy Lapacci sur la procession de l'Esprit, qui était dédié à Bessarion : « et concordat ista ratio cum illa auctoritate eiusdem sancti Gregorii Nisseni per quam recole me silentium impo-
suisse Scholario in urbe Constantinopolitana coram imperatore Constantino senatuque et clero » (*ibid.*, p. 99, note 52). Il est possible de voir une mention de cet épisode dans une fugace allusion de Scholarios placée à la fin de son discours *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, daté du 12 mars 1452 : Scholarios affirme qu'il est toujours prêt à discuter sur les questions de dogme si c'est nécessaire, « comme aussi lors de la dernière venue de l'honorable évêque de Coron » (ὡςπερ καὶ ἐν τῇ τελευταίᾳ τοῦ αἰδεσίμου Κορώνης ἀφίξει) (SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 164²⁶⁻²⁷). D'une part l'adjectif *τελευταία* laisse entendre que Lapacci est venu et a discuté avec Scholarios plusieurs fois, de sorte que cette « dernière venue » pourrait effectivement se placer en 1450 ; d'autre part,

On retrouve ici les invectives dont Scholarios faisait les frais au début des années 1440, avec même la présence de l'adjectif *εὐριπίστους*, qui renvoie sans aucun doute à l'Euripe⁸⁸ : les griefs de Jean concernent donc toujours l'attitude ambiguë qu'a adoptée Scholarios, au moins pendant quelque temps, à l'égard de l'Union. Il est en outre remarquable qu'une partie de cette phrase de Jean Eugénikos soit une citation directe de la lettre de remontrances que Marc avait envoyée à Scholarios durant l'été 1440⁸⁹. Il faut donc comprendre que Jean Eugénikos, au début des années 1450, se souvient encore vivement des profonds différends qui l'ont opposé à Scholarios : sa lettre montre qu'il se sent tout juste prêt, à cette date fort tardive, à passer outre et à reconnaître Scholarios comme un bon orthodoxe. Bien loin de le considérer comme le successeur de son frère et de mentionner d'une quelconque façon l'héritage dont Scholarios pourrait se prévaloir de la part de Marc, il rappelle au contraire les errements passés de son correspondant en citant les exhortations que lui prodiguait Marc au tout début des années 1440⁹⁰. À la date où elle est écrite, alors que Scholarios est devenu un guide spirituel respecté, le ton de cette lettre paraît particulièrement décalé : Jean Eugénikos semble n'avoir pratiquement pas pris en compte l'évolution de Scholarios pendant la décennie 1440, tandis qu'il ne fait pas grand cas de son statut de chef des antiunionistes à Constantinople – ce que Scholarios est indubitablement vers 1449/1450. Cette lettre permet donc de faire ressortir un aspect essentiel pour notre propos, qui devrait être pris en considération dans toute tentative de reconstitution de l'itinéraire politique de Scholarios : aux yeux de ses contemporains, Scholarios était porteur d'une image persistante d'intrigant, comme en témoigne le terme récurrent de « calcul » qui lui est appliqué⁹¹, et il ne lui était certes pas facile de faire oublier qu'il s'était jadis fortement compromis avec les unionistes.

Le succès de Scholarios face à Barthélemy Lapacci

Si Scholarios n'est pas reconnu dès la mort de Marc d'Éphèse comme le nouveau responsable du combat contre l'Union de Florence, il en devient de fait le principal porte-parole à partir du moment où il assume le rôle de contradicteur du théologien latin envoyé par Eugène IV lors des discussions théologiques de 1445.

88. Voir *supra* chapitre VI.2.

89. Sur cette lettre, voir *supra* chapitre VI.1, p. 342-343. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres anti-unionistes, Lettre à Georges Scholarios*, p. 155²⁷⁻²⁹ : ἀλλὰ δεῦρο λοιπόν, ὅλον σεαυτὸν μετάθεσ ἐπὶ τὸν Κύριον· ἄφες τοὺς νεκροὺς θάπτειν τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς. Cette dernière phrase est elle-même une citation de Luc 9, 60, reprise par Marc à l'adresse de Scholarios et reprise ensuite avec quelques gloses personnelles par Jean Eugénikos (voir *supra* note 87).

90. Un autre passage de la lettre de Jean à Scholarios est une citation revendiquée de l'ancienne lettre de Marc à Scholarios. Jean Eugénikos écrit en effet : ναί, παρακαλῶ, φίλτατε καὶ σοφώτατε, δός μοι χαρῆναι ἐπὶ σοί, δός μοι πληγέντι καὶ νῦν εὐφρανθῆναι, δός μοι τῷ θεῷ δόξαν ἀνενεγκεῖν, ὅς εἴη κοινῇ διαφυλάττων ἡμᾶς [...] (JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 24, À Gennadios Scholarios*, p. 201⁸⁻¹¹). Or la lettre de Marc finissait ainsi : ναί, παρακαλῶ, φίλτατε καὶ σοφώτατε, δός μοι χαρῆναι ἐπὶ σοί· δός μοι τῷ θεῷ δόξαν ἀνενεγκεῖν, ὅς σε διαφυλάττοι παντὸς ἀνώτερον ἀνιάρου συναντήματος (MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres anti-unionistes, Lettre à Georges Scholarios*, p. 155³³⁻¹⁵⁶).

91. Voir aussi *supra* chapitre VI.2, p. 357 et p. 375-376.

Ces entretiens, qui se sont tenus à partir de juin 1445 au palais impérial de Xylalas, sont relativement mal connus, de même que leur principal protagoniste latin, Barthélemy Lapacci (vers 1402-1466)⁹². Ce dominicain, originaire de Florence, avait d'abord été l'évêque latin d'Argos de 1434 à septembre 1439, pour être ensuite nommé par Eugène IV évêque de Cortone, en Toscane ; c'est à ce titre qu'il avait signé le 4 février 1442 la bulle d'Union avec les Coptes⁹³. Désigné par le pape pour accompagner le cardinal légat Condulmer à Constantinople, il arrive très probablement avec lui à la fin de l'été 1444, en même temps que la flotte pontificale affrétée pour la croisade⁹⁴. D'après plusieurs sources concordantes⁹⁵, Barthélemy Lapacci affronte d'abord Marc d'Éphèse, peut-être lors de trois rencontres⁹⁶ ; puis, selon Scholarios lui-même, quinze discussions publiques sont organisées au palais impérial afin que les arguments de chaque partie soient entendus⁹⁷. Par la suite, Barthélemy Lapacci reste à Constantinople jusqu'en octobre 1446 au moins, peut-être pour faire copier des manuscrits sur place⁹⁸. En mai 1449, quelques mois après la mort de Christophe Garatoni, l'évêque latin de Coron qui occupait la fonction de légat pontifical *ad partes Grece*, Barthélemy Lapacci lui succède dans sa double charge : cette nomination lui donne l'occasion de rencontrer à nouveau Scholarios à Constantinople probablement en 1450⁹⁹, lors d'une nouvelle séance publique qui a lieu en présence de Constantin XI¹⁰⁰ – mais ces seconds entretiens n'ont pas eu le même retentissement que les premiers. Ainsi, jusqu'à la chute de Constantinople, cet

92. L'article de référence sur ce personnage reste celui de KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 86-127. Le *PLP* ne donne une entrée qu'au nom Rimbertyni (*PLP*, n° 24289), sans faire aucun rapprochement avec les données biographiques connues concernant Barthélemy Lapacci, nom sous lequel le personnage n'est pas répertorié par le *PLP*.

93. Voir HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 45-65, n° 258, ici p. 64. Son nom n'apparaît pas en revanche dans les documents relatifs à l'Union de Florence : selon T. Käppeli, il a pu cependant y collaborer en privé (voir KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 94).

94. Voir *ibid.*, p. 96 : Condulmer a quitté Venise le 22 juin 1444, est arrivé à Modon le 17 juillet et en est reparti pour Constantinople le 20 juillet 1444. La seule source qui semble indiquer que Barthélemy Lapacci se trouvait avec lui est une chronique latine du xv^e siècle, celle de l'archevêque de Florence saint Antonin : voir *supra* note 12.

95. Voir *supra* p. 385-386.

96. Voir *supra* note 13.

97. Voir *supra* note 24. Les quinze discussions évoquées par Scholarios incluent-elles les premières rencontres qui ont réuni Lapacci et Marc d'Éphèse ? Sans doute que non, puisque Scholarios ne mentionne pas Marc parmi les participants.

98. Voir KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci*, p. 97.

99. Voir *ibid.*, p. 99, note 50. Voir aussi HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 124-125 : le 12 avril 1450, le pape Nicolas V prodigue quelques conseils au nouvel évêque de Coron, Barthélemy, en vue de discussions théologiques avec les Grecs.

100. T. Käppeli tire cette information d'un traité, encore inédit à ma connaissance, de Barthélemy Lapacci sur la procession de l'Esprit, qui était dédié à Bessarion : « et concordat ista ratio cum illa auctoritate eiusdem sancti Gregorii Nissenii per quam recole me silentium impo-
suisse Sclario in urbe Constantinopolitana coram imperatore Constantino senatuque et clero » (*ibid.*, p. 99, note 52). Il est possible de voir une mention de cet épisode dans une fugace allusion de Scholarios placée à la fin de son discours *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, daté du 12 mars 1452 : Scholarios affirme qu'il est toujours prêt à discuter sur les questions de dogme si c'est nécessaire, « comme aussi lors de la dernière venue de l'honorable évêque de Coron » (ὡςπερ καὶ ἐν τῇ τελευταίᾳ τοῦ αἰδεσίμου Κορώνης ἀφίξει) (SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 164²⁶⁻²⁷). D'une part l'adjectif *τελευταία* laisse entendre que Lapacci est venu et a discuté avec Scholarios plusieurs fois, de sorte que cette « dernière venue » pourrait effectivement se placer en 1450 ; d'autre part,

éminent théologien latin participe aux efforts de la papauté visant à parachever l'Union, conformément à la volonté d'Eugène IV, puis de Nicolas V.

D'après le contenu du *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* (1445), on peut déduire que les discussions entre Scholarios et Lapacci en 1445 ont dû être presque exclusivement centrées sur la question du *Filioque*. Dans cette joute théologique, Scholarios s'est peut-être montré brillant ; c'est en tout cas le souvenir personnel qu'il garde de ces entretiens, et il ne manque pas de s'en vanter par la suite : dans son *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit* (1447), il apostrophe fictivement le patriarche Grégoire Mammas et lui demande pourquoi il n'est pas venu au secours du théologien latin, alors que celui-ci se trouvait en grande difficulté devant les imparables arguments du champion des orthodoxes¹⁰¹. *A contrario*, les rares jugements latins qui ont été conservés vont naturellement dans l'autre sens : tant saint Antonin que l'éloge de Lapacci contenu dans le nécrologe de Santa Maria Novella de Florence exaltent la valeur de l'évêque de Cortone, rappelant qu'il a si magnifiquement triomphé de Marc d'Éphèse que celui-ci en est mort de dépit – mais il est remarquable que ces deux sources latines mentionnent seulement Marc d'Éphèse et nullement Scholarios¹⁰². Devant ces témoignages contradictoires et à plusieurs siècles de distance, aucun des deux orateurs ne peut raisonnablement être décrété supérieur à l'autre lors de cette confrontation. Il reste cependant que le résultat de ces entretiens a tourné très nettement à l'avantage des orthodoxes hostiles à l'Union de Florence.

Syropoulos est le premier à s'en réjouir : il rapporte que, à l'arrivée du légat et de la flotte pontificale en 1444, les unionistes de Constantinople paraissent, pensant que la victoire des émissaires latins était acquise ; or il n'en alla pas ainsi, et « quand on en fut venu aux conversations, on ne put instaurer l'Union comme l'espéraient ses zéloteurs »¹⁰³. Dans sa *Brève apologie des antiunionistes* (1449/1450), Scholarios présente une version plus politique de l'affaire : à l'en croire, c'est Jean VIII qui, parce qu'il souhaitait secrètement revenir sur les concessions dogmatiques faites à Florence¹⁰⁴, a permis aux antiunionistes de

Scholarios parle bien ici de l'évêque de Coron, et non, comme en 1445, de l'évêque de Cortone (voir *supra* note 24) : il prend donc acte du changement de titre de son interlocuteur, survenu seulement en mai 1449.

101. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 416-20 : θαυμάζω δὲ πάνυ, καὶ εἰ γε δεῖ τάλῃθι λέγειν, ἐκπλήττομαι, ὅπως τὸν ἐπίσκοπον ἐκεῖνον ἐκπεσόντα καὶ ἀπαυδήσαντα οὐκ ἀνήγειρας ταῖς τοιαύταις τῶν λόγων ἐπιδόαις, οὐδὲ ἀνεκτίσω· οὐδὲ τὸν ἀντιλέγοντα ἐκείνῳ Σχολάριον δειναῖς οὕτως ἐπέδῃσας ἄρकुσιν· ἀλλ' ἀφήκας ὡς δι' περιφανῶς νενικηκότα κομπάζειν. *Ibid.*, p. 623-26 : θαυμαστόν ἔδοξε μοι τῷ ὄντι, εἰ τοσαύτην δύναμιν ἔχων περὶ συλλογισμούς, ὥστε σε δοκεῖν ἐκ τῆς Χρυσόπλου νῦν ἡκεῖν διατριβῆς, ὡς ἐγὼ σου νῦν πάνυ καλῶς ἤσθημαι, οὐκ ἐπεκούφιζες τῷ φίλῳ τότε τὴν συμφορὰν, ἀλλ' ἔρημος ἡττάτο φίλων.

102. Voir *Chroniques de saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, éd. R. MORÇAY, Paris 1913, p. 65 : « quo facto Ephesus prefatus iterum ab eo superatus et confusus est, tanta ex eo absorptus tristitia, ut infra paucos dies expiraverit cum sua perfidia ». Voir aussi le nécrologe dans KÄPPEL, *Bartolomeo Lapacci*, p. 126 : « quibus hoc opere complentibus, cum Ephesino illo eruditissimo disputans, eum ita publice stravivit, ut se victum asserens, mox lectu decumberet pauloque post e vita migraret ».

103. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 572¹⁹⁻²⁰ et 573 (trad. LAURENT).

104. Voir SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 99²⁵⁻²⁷ : ἀλλὰ βουλόμενος τὸ πῶμα ἐκεῖνο μετρίως γοῦν ἐξιάσασθαι καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, οἱ τοῖς ἐν Φλωρεντία συντεθειμένοι ἐαυτοὺς ὑπέγραψαν [...].

défendre leur position : il leur a ainsi « donné l'autorisation de se réunir maintes fois dans le palais qu'on appelle palais de Xylalas et de répondre de leur résistance, alors que le légat était présent et faisait fortement pression en faveur de l'Union »¹⁰⁵. Après leur avoir ainsi accordé la parole, c'est encore l'empereur qui aurait exigé qu'ils mettent par écrit leurs objections et qu'ils signent la profession de foi qu'ils auraient rédigée¹⁰⁶. Mais l'empereur n'entendait pas s'en servir ensuite pour leur en faire reproche, bien au contraire : Scholarios se fait ici l'écho d'une confiance que Jean VIII lui a peut-être livrée¹⁰⁷, selon laquelle le basileus se sentait soulagé d'un grand poids, parce qu'il avait pu donner l'occasion à des membres du clergé de signer un texte qui remplaçait désormais le décret florentin et qui était conforme « au dogme de la vérité »¹⁰⁸. D'après ce texte, Jean VIII aurait donc tout manigancé pour faire échec aux unionistes byzantins et aux émissaires du pape.

Que peut-on croire de ces assertions ? Il est utile de comparer ce récit de Scholarios, écrit environ cinq ans après les événements¹⁰⁹, avec le texte original produit par les antiunionistes à l'issue des discussions de 1445 : comme l'a heureusement fait remarquer C. Patrinélès¹¹⁰, ce dernier document correspond sans conteste au *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, daté par erreur de novembre 1452 par les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios alors qu'il date en réalité de 1445¹¹¹. Tel qu'il a été publié par eux, il contient une courte note préliminaire de Scholarios, absente de certains manuscrits, puis la requête collective présentée à l'empereur et signée de quinze noms, parmi lesquels ne figure pas celui de Scholarios ; M. Jugie considérait cependant que Scholarios devait être

105. *Ibid.*, p. 99²⁷⁻²⁹ : δέδωκεν ἡμῖν ἄδειαν ἐν τῷ τοῦ Ξυλαλαῖ λεγομένῳ παλατίῳ πολλάκις συνελθεῖν, καὶ δοῦναι ἀποκρίσιν περὶ τῆς ἐνστάσεως, παρόντος τοῦ λεγάτου καὶ μεγάλῃν ἀνάγκην ἐπάγοντος ὑπὲρ τῆς ἐνώσεως.

106. Voir *ibid.*, p. 99³⁰⁻³² : προσέταξε καὶ ὑπογραφεῖν τὸν τόμον ἐκεῖνον ἢ τὸν τῆς πίστεως λίβελλον, ὃν καὶ ὑπογεγραμμένον λαβὼν [...].

107. Voir *ibid.*, p. 99³²⁻³³ : la confiance a été faite « à l'un des plus fidèles » (ἐνὶ δὲ τινι τῶν πιστοτάτων ἐξεῖπεν). S'il ne s'agit pas de lui, Scholarios se prétend en tout cas suffisamment informé pour pouvoir la répéter.

108. *Ibid.*, p. 99³²⁻³⁶ : ἐνὶ δὲ τινι τῶν πιστοτάτων ἐξεῖπεν, ὡς ἄρα ἡσθόμην ἐμαυτοῦ μέγα τι τῆς συνειδήσεως ἀπορρίψαντος ἄχθος. Ἀντὶ γὰρ τῶν κακῶν ἐκείνων ὑπογραφῶν, ἀνθυπογράψαι τῷ τῆς ἀληθείας ἐποίησα δόγματι τοὺς ἱεροὺς τούτους ἄνδρας'.

109. Voir SCHOLARIOS, *Brève apologie des antiunionistes*, III, p. 77-100 et p. XI. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 265-268. Selon les éditeurs des *Œuvres complètes*, cet opuscule daterait de 1451-1452, tandis que selon T. Zèsès, il faut le faire remonter à 1448 ou 1449. La souscription donne deux indications importantes : l'œuvre a été écrite après la mort de Jean VIII (voir *ibid.*, p. 77²⁴⁻²⁵), soit après octobre 1448, mais probablement pas plusieurs années plus tard, car cette précision n'aurait alors aucun sens. Par ailleurs, l'auteur est désigné sous le nom Gennadios Scholarios, ce qui signifie qu'il a déjà pris l'habit monastique. Dans la mesure où cette prise d'habit date de la fin de 1449, le texte peut vraisemblablement être daté lui aussi de la fin de 1449 ou de 1450.

110. Voir C. Patrinélès dans AGALLIANOS, *Discours*, p. 32-33, note 153.

111. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, III, p. 188-193 et p. VII-VIII. Voir aussi ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 271 et 274-275 : T. Zèsès se fonde sur la datation erronée des *Œuvres complètes* et considère ce texte comme datant de 1452. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3396, p. 58-59.

l'auteur de l'ensemble du *Rapport*¹¹². Dans la mesure où il représentait le camp orthodoxe face à Barthélemy Lapacci et au légat, il est possible que Scholarios ait participé à la rédaction de ce document final, ou même qu'il en ait été plus ou moins l'inspirateur ; mais son rôle ne doit pas être surestimé, et il est bien plus vraisemblable que ce texte soit avant tout l'œuvre de ses signataires, tout comme l'avait été une précédente apologie remise à l'empereur en 1440 par ceux qui refusaient l'Union¹¹³. Du reste Scholarios lui-même ne revendique pas la paternité de cet écrit, mais l'attribue explicitement aux « métropolitains » et le présente comme la deuxième déclaration signée par eux contre le concile de Florence¹¹⁴.

Sans entrer dans l'analyse détaillée du contenu de ce texte¹¹⁵, il faut remarquer d'emblée qu'il coïncide bien avec les informations données par Scholarios dans la *Brève apologie*, ne serait-ce que par le vocabulaire utilisé : le *Rapport* constitue bien une « réponse » (ἀπόκρισις) des adversaires de l'Union, présentée sous une forme officielle à l'empereur¹¹⁶ ; il est issu des réunions auxquelles ont participé, sur ordre de l'empereur, certains membres de l'Église hostiles au décret florentin¹¹⁷ ; le légat pontifical était présent et faisait valoir à l'empereur la nécessité de l'Union¹¹⁸ ; enfin les antiunionistes ont accepté de signer leur déclaration commune à la demande expresse de l'empereur¹¹⁹, sans même savoir à quelle fin il l'exigeait¹²⁰. Les circonstances de rédaction de ce *Rapport* correspondent donc

112. Voir SCHOLARIOS, III, p. VII-VIII. Voir Annexe III.2.a.

113. Voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 98-107.

114. Dans son énumération des « déclarations signées des métropolitains » (αἱ τῶν μητροπολιτῶν ὑπογραφαί), Scholarios décrit la deuxième dans les termes suivants : τὴν δὲ ἑτέραν ἐποίησαν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ λεγάτου ἐκείνου (SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 180¹). Voir aussi Annexe IV.3.

115. Un résumé en est donné par J. Darrouzès dans *Regestes*, VII, n° 3396, p. 58-59.

116. SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 189¹ : ταύτην τὴν ἀπόκρισιν δεδώκασι τῷ βασιλεῖ (extrait de l'introduction de Scholarios). *Ibid.*, p. 189¹⁰ : τὰς ἡμετέρας ἀποκρίσεις δεδώκαμεν (extrait du rapport des métropolitains). Dans la *Brève apologie*, Scholarios évoquait de la même façon la « réponse » que les antiunionistes avaient remise à l'empereur : καὶ ἡμῶν ὀρίμως καὶ ἐσκεμμένως τὴν ἀπόκρισιν δεδωκότων αὐτῷ (SCHOLARIOS, *Brève apologie*, III, p. 99³⁰).

117. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 188²²-189² : συναχθέντες οἱ ὑπογεγραμμένοι ὀρισμῷ βασιλικῷ πολλάκις ἐν τῷ τοῦ Ξυλαλᾶ λεγομένῳ παλατίῳ (extrait de l'introduction de Scholarios). Selon la *Brève apologie* (voir *supra* note 105), l'empereur ne donne pas aux ecclésiastiques l'ordre (ὀρισμῷ) d'assister aux réunions, mais il leur accorde son autorisation (ἄδειαν) d'y participer : dans les deux cas, la présence des antiunionistes au palais de Xylalas résulte bien de sa volonté.

118. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 188²¹⁻²² : ἐλθόντος τοῦ λεγάτου ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ὄντος, καὶ ἀνάγκην ἐπάξαντος τῷ βασιλεῖ περὶ τῆς ἐνώσεως (extrait de l'introduction de Scholarios). Voir le parallèle avec la *Brève apologie*, *supra* note 105.

119. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 189¹²⁻¹³ : ἐπεὶ δὲ προσέταξε τὸ θεῖόν σου κράτος καὶ ὑπογραφὰς ἡμετέρας προσθεῖναι ταῖς ἀποκρίσεσιν (extrait du rapport des métropolitains). Voir le parallèle avec la *Brève apologie*, *supra* note 106.

120. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 189¹⁴⁻¹⁵ : τὰ ἡμέτερα ὀνόματα ὑπογράφομεν, οὐκ εἰδότες μὲν τὸν τῆς ἁγίας βασιλείας σου σκοπόν. Dans la *Brève apologie*, Scholarios atteste que l'empereur n'a pris aucune sanction contre ceux qui avaient signé ce manifeste antiunioniste : ὃν καὶ ὑπογεγραμμένον λαβὼν, ἀντείπε μὲν οὐδὲν οὐδ' ἠνώχλησε φανερώς (SCHOLARIOS, *Brève apologie*, III, p. 99³²). Quant à son but véritable, selon Scholarios, c'était de disposer d'une déclaration officielle des antiunionistes pour faire pièce aux textes signés lors du concile : voir *supra* note 108.

tout à fait à ce que Scholarios en dit dans la *Brève apologie*, et, même si celui-ci a pu exagérer quelque peu l'implication personnelle de Jean VIII, il est incontestable que l'empereur est bien à l'origine de la rédaction de cette profession de foi antiunioniste. Or ce texte n'est pas simplement resté dans les archives impériales : Scholarios atteste qu'il a été remis au légat Condulmer pour être transmis « à l'Église de Rome en tant qu'apologie »¹²¹. Cette petite phrase a une portée considérable : elle signifie qu'à l'issue des discussions de 1445 avec les représentants du pape, non seulement Jean VIII n'a pas cherché à relancer l'Union et à la faire accepter par l'ensemble de l'Église orthodoxe, mais il a même fait parvenir à Eugène IV, à titre de document officiel, une synthèse des arguments des antiunionistes. Un tel acte diplomatique révèle sans équivoque le changement de politique de l'empereur : il n'hésite pas à s'appuyer sur les antiunionistes pour se donner un alibi vis-à-vis du pape afin de justifier son refus de proclamer officiellement l'Union dans l'Empire byzantin¹²².

Ainsi l'ensemble du témoignage de Scholarios en 1449/1450, qu'on pouvait être tenté de considérer comme partial, semble s'accorder presque parfaitement avec ce que l'on peut connaître par ailleurs des événements liés à la venue des émissaires pontificaux à Constantinople en 1444-1445 et à la tenue des discussions théologiques entre Scholarios et Barthélemy Lapacci. Ces dernières n'ont abouti à aucun consensus entre Latins et Grecs : au contraire, elles ont probablement contribué à redonner une certaine audience aux arguments des orthodoxes hostiles au *Filioque*. À titre individuel, Scholarios a joué un rôle important en apportant une contradiction valable et argumentée au théologien latin. Le succès diplomatique qu'ont alors remporté les antiunionistes peut donc lui être attribué au moins en partie, même si la complicité de l'empereur y est pour beaucoup. Il n'est donc nullement étonnant que Scholarios se vante par la suite de son soi-disant triomphe : il est vrai qu'il a contribué à redonner un certain lustre aux thèses antiunionistes, peut-être même mieux que ne l'eût fait Marc d'Éphèse ; de plus, il s'est enfin acquis à cette occasion une vraie légitimité personnelle en tant qu'opposant à l'Union, alors qu'elle lui faisait cruellement défaut auparavant.

L'exiguité du cadre chronologique incite d'habitude à amalgamer les différentes phases qui suivent la mort de Marc d'Éphèse en 1445 et à conclure rapidement que Scholarios s'est glissé sans difficulté dans le rôle de champion de l'orthodoxie : la réalité a certainement été plus complexe, et si Scholarios a réussi à remplacer brillamment Marc d'Éphèse lors des réunions publiques avec le légat pontifical, il ne lui a pas pour autant succédé en tant que figure incontestable de la résistance à l'Union de Florence. À la fin de l'année 1445, Scholarios est indéniablement un membre important du mouvement antiunioniste, mais il reste avant tout un polémiste efficace, et ce n'est que progressivement qu'il parvient ensuite à prendre de plus grandes responsabilités.

121. SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 180¹⁻³ : τὴν δὲ ἑτέραν ἐποίησαν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ λεγάτου ἐκείνου ἦν καὶ ἔλαβεν ὁ λεγάτος ὡς ἀπολογία ἀντὶ τῶν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης. Pour le contexte de cette phrase, voir Annexe IV.3.

122. Il faut souligner qu'après cet épisode, les relations entre Jean VIII et le souverain pontife sont presque interrompues. L'empereur envoie certes Pachôme d'Amasée en ambassade en Occident durant l'été 1445, y compris à Rome, mais plutôt pour réclamer des secours militaires que pour relancer l'Union : voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 355.

2. L'ORGANISATION DU COMBAT CONTRE L'UNION DE FLORENCE

L'activité de Scholarios entre 1445 et 1453 ne se résume pas aisément, dans la mesure où elle se déploie sur plusieurs plans à la fois : afin de contrer ses adversaires sur le terrain de la querelle religieuse, Scholarios élabore une rhétorique argumentée visant à prouver la nocivité du décret florentin ; mais il essaie aussi de s'opposer politiquement à sa ratification, en renforçant l'unité des antiunionistes et en cherchant des appuis parmi les puissants dans l'Empire et même au-delà. Son combat comporte certes une dimension collective, puisqu'il vise à défendre une certaine conception de l'identité orthodoxe, mais les ressorts personnels n'en sont pas non plus absents ; du reste, le contenu du discours de Scholarios évolue en même temps que sa fonction officielle change, passant d'une forme de contestation légale à l'époque où il est encore le conseiller de l'empereur, à un refus sans aucune concession à partir du moment où il devient moine. La question de l'antiunionisme durant les dernières années de l'Empire byzantin est d'un abord difficile, car les sources, notamment les œuvres de Scholarios lui-même, mais aussi celles de Jean Eugénikos par exemple, sont très nombreuses et ont été très peu exploitées. On ne trouvera donc ici que des pistes de réflexion permettant de dégager les lignes de force et l'évolution de l'action antiunioniste de Scholarios, l'étude restant centrée avant tout sur sa personne et sa trajectoire individuelle.

Existe-t-il un parti antiunioniste avant 1445 ?

Il n'est pas rare de lire qu'après la disparition de Marc d'Éphèse, Scholarios lui succède en tant que chef du parti antiunioniste : or on a déjà vu les nuances qu'il faut apporter en l'occurrence à l'idée de succession. Une prudente réserve s'impose plus encore quant à l'existence d'un parti antiunioniste digne de ce nom dès l'époque de la mort de Marc : le témoignage des sources contemporaines incite en effet à relativiser largement le poids politique que pouvait avoir en 1445 le camp des adversaires de l'Union. Ces remarques ne sont pas sans incidence sur l'interprétation de l'action de Scholarios, car celle-ci s'apprécie très différemment selon que Scholarios a hérité d'un instrument de combat déjà bien structuré ou qu'il a lui-même travaillé à rassembler autour de lui des forces antiunionistes encore éparpillées.

En premier lieu, comme l'ont souligné V. Laurent et C. Tsirpanlis, il n'existe aucun groupe clairement identifié qui aurait réuni les antiunionistes avant le concile de Florence¹ : cette donnée est aujourd'hui incontestée. Partant de ce constat, il faut tenter de fixer l'acte de naissance du parti antiunioniste après le concile, soit à partir de juillet 1439 : il s'agit de déterminer le moment où un noyau d'opposants commence à se constituer en un groupe organisé et à se réclamer d'une position commune face à l'empereur byzantin, qui, pour sa part, prône officiellement l'Union. La première initiative de cette nature émane d'une partie de l'Église orthodoxe et se produit peu après le retour de la délégation byzantine à

1. Voir V. Laurent dans SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 12-13 ; TSIRPANLIS, *Mark Eugenikos*, p. 57 ; voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 128. Il existe certes un courant de pensée antiunioniste à Byzance dans les années 1430, mais tout à fait informel.

Constantinople en février 1440. À une date que l'on peut situer au début de mai 1440, certains des ecclésiastiques qui avaient participé au concile à Florence se regroupent pour présenter à Jean VIII une *Apologie* dans laquelle ils expriment leur refus de l'Union² : cette rétractation officielle destinée à l'empereur a peut-être été rédigée à l'initiative du grand chartophylax, Michel Balsamon³.

L'*Apologie* ne comporte malheureusement pas les noms de ses signataires, si bien qu'il est impossible d'établir une continuité indiscutable entre cette première déclaration du clergé orthodoxe contre l'Union et ce que Scholarios qualifie de « deuxième signature des métropolitains », soit le *Rapport* rédigé par les antiunionistes à l'issue des discussions du palais de Xylalas⁴. Il est notable cependant que Michel Balsamon fait partie de la liste des quinze qui ont souscrit le *Rapport* de 1445⁵ : il n'est donc pas exclu que le petit groupe formé peu après le concile ait perduré par la suite. Est-ce à dire que Michel Balsamon pourrait faire figure de fondateur d'un clan antiunioniste ? Et que Marc aurait de son côté formé un groupuscule différent, constitué d'autres adversaires de l'Union⁶ ? Une telle conjecture n'est pas absurde, même si elle va à l'encontre de l'idée reçue selon laquelle il n'existait qu'un parti unifié rassemblant tous les Byzantins hostiles à l'Union. Rappelons en effet que Marc d'Éphèse, seul à n'avoir pas signé le décret de Florence, tendait à refuser toute compromission avec ses collègues signataires⁷, dont faisait justement partie Michel Balsamon : il ne serait donc pas impossible que plusieurs groupes se soient formés en parallèle, sans lien direct entre eux. Un passage des dernières paroles de Marc d'Éphèse fournit d'ailleurs une indication en ce sens : pour justifier le non-engagement de Scholarios dans le combat antiunioniste, Marc avance en effet qu'il pouvait considérer comme suffisantes « la coalition placée sous l'égide de certains autres et surtout celle qui était sous mon égide »⁸.

2. Sur ce texte, voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 98-107. Voir aussi *supra* chapitre VI.2.

3. L'*Apologie* n'est de toute façon pas de Marc d'Éphèse, cité dans le texte, mais déclaré absent le jour où elle est rédigée : voir DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγής*, p. 425.

4. Voir *supra* chapitre VII.1 et Annexe III.2.a.

5. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 193¹⁵ : ὁ μέγας χαρτοφύλαξ καὶ ἀρχιδιάκονος ὁ Βαλσαμών.

6. Les données prosopographiques manquent pour se prononcer sur ce point, mais il est remarquable que le frère de Marc, Jean Eugénikos, qui a vivement combattu l'Union de Florence, ne semble jamais s'être associé au groupe des antiunionistes dont les noms figurent d'une part sur le *Rapport* de 1445, d'autre part sur l'épître adressée aux Praguais en janvier 1452 (sur cette dernière, voir *infra* chapitre VII.3). Il est vrai qu'il ne se trouvait pas à Constantinople à ces deux dates.

7. Dans sa lettre à Georges de Méthone, en 1440 ou 1441, Marc décrit les signataires comme des hommes « maudits et traîtres à la vérité », qui sont « haïs par tous » : γίνωσκε δὲ ὅτι ὁ ὅρος τῆς ψευδοῦς συνόδου, μᾶλλον δὲ ἡ ματαία καινοφωνία, καθάπερ ἦν ἀξίον, οὐδαμῶς παρ' οὐδενὸς προσεδέχθη· ἀλλὰ καὶ οἱ τοῦτο συνθέμενοι καὶ ὑπογράψαντες ὡς ἐναγείς καὶ προδόται τῆς ἀληθείας ὑπὸ πάντων μισοῦνται, καὶ οὐδέεις αὐτοῖς οὐδέπω τῶν ἐνταῦθα συνελευτούργησε (MARC D'ÉPHESE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Georges de Méthone*, p. 166²¹⁻²⁷).

8. MARC D'ÉPHESE, *Œuvres antiunionistes, Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 176-183, ici p. 179²⁵⁻³⁰ : ἴσως δὲ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀρκοῦσαν συμμαχίαν ἡγούμενος τὴν ὑπ' ἐτέρων τινῶν, καὶ μάλιστα τὴν ὑπ' ἐμοῦ.

L'idée d'un parti antiunioniste unique doit donc être mise en doute. En allant plus loin et pour autant qu'il soit possible de définir la réalité complexe de l'antiunionisme dans les années 1440-1445, sa caractéristique principale semble être l'éclatement et l'isolement de chacun de ses partisans, état de fait encore aggravé probablement par les mesures coercitives prises contre eux par le pouvoir⁹. Dès la seconde moitié de l'année 1440, Michel Balsamon et Sylvestre Syropoulos abandonnent leurs offices patriarcaux respectifs de grand chartophylax et de grand ecclésiarque, de sorte qu'ils sont suspendus de leurs fonctions et même de leur office liturgique¹⁰; en outre, ils rédigent chacun une profession de foi dans laquelle ils dénoncent le décret florentin et se séparent de la communion du patriarche unioniste, rompant ainsi avec l'Église orthodoxe officielle¹¹. Depuis son exil, Marc d'Éphèse appelle à une démarche à peu près similaire, puisqu'il exhorte ses correspondants prêtres et hiéromoines à ne pas se mêler au clergé unioniste en refusant toute forme de concélébration¹². Nul parti coordonné derrière ce type de mot d'ordre: c'est à titre individuel que les antiunionistes se placent de cette manière en marge des institutions ecclésiastiques byzantines, lesquelles continuent plus ou moins efficacement à exister sans eux, tandis qu'ils ne construisent aucun contre-pouvoir susceptible de peser sur les décisions politiques¹³.

On peut objecter à cette analyse l'idée que les opposants au décret florentin auraient créé autour d'eux un vaste mouvement d'opinion en leur faveur dans la population orthodoxe: à partir des notations de Doukas en particulier, ainsi que de celles de Jean Eugénikos et de Plousiadènos à propos de la vénération qui entourait Marc d'Éphèse dès avant sa mort¹⁴, certains historiens ont conclu à un soutien massif du peuple aux adversaires de l'Union, ce qui leur a permis de présenter l'antiunionisme comme une tendance majoritaire et triomphante¹⁵.

9. Certains antiunionistes ont été exilés, comme par exemple Jean Eugénikos: voir *supra*, chapitre VII.1, note 75.

10. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 558¹⁸⁻¹⁹ et 559 (trad. LAURENT): « nous avons renoncé aussi bien au poste que nous occupions au patriarcat, qu'à l'honneur et au revenu que nous en tirions comme à tout autre avantage qui nous reviendrait d'autre part. Nous nous condamnons ainsi à l'inaction (ἀργία) ».

11. Voir GILL, J., A profession of faith of Michael Balsamon, the great chartophylax, *Byzantinische Forschungen* 3, 1968, p. 125-128; POLITIS, N. G., 'Η μετάνοια τοῦ Σιλβέστρου Συροπούλου, *Ἐπετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 39/40, 1972/1973, p. 386-402.

12. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre à Georges de Méthone*, p. 162-166; MARC D'ÉPHÈSE, *Lettre à l'higoumène de Vatopédi*, p. 169-171; MARC D'ÉPHÈSE, *Lettre au prêtre Théophane en Eubée*, p. 172-174; MARC D'ÉPHÈSE, *Lettre au moine Théophane à Imbros*, p. 174-175.

13. Sur les limites de cette stratégie de scission, voir BLANCHET, *Église byzantine*, p. 111-123.

14. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PÉTRIDÈS), p. 106: ἐπάνεισι μὲν μάλιστα ἐκ τῆς ὑπερορίας ὁ ἀθλητὴς τῇ πατρίδι τέλειος ἤδη νέος ὁμολογητὴς, πρὸς πάντων σεβασζόμενός τε καὶ προσκυνούμενος. Voir PLOUSIADÈNOS, *Dialogue sur les différences*, col. 992C: ὁ Ἐφέσου εἶδε τὸ πλῆθος δοξάζον αὐτόν, ὡς μὴ ὑπογράφαντα, καὶ προσεκύνουν αὐτῷ οἱ ὄγλοι καθάπερ Μωϋσεὶ καὶ Ἀαρὼν, καὶ εὐφύμουν αὐτόν καὶ ἄλεκάλουν.

15. Voir notamment PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 176-181; DEMACPOULOS, *Popular reception*, p. 37-53; KIOUSOPOULOU, *Κοινωνική διάσταση*, p. 33-35. Notons que

Pourtant, les indices permettant de connaître la position des habitants de Constantinople ne sont pas univoques. Pour ne prendre qu'un seul témoignage en sens inverse concernant l'époque qui nous intéresse ici, soit le début des années 1440, on peut se référer au récit que fournit Agallianos quant aux conséquences de son propre engagement aux côtés des antiunionistes: « mais qu'en est-il sorti? De l'impudence, des exils, un mouvement populaire visant à détruire ma maison, des jets de pierres et des attaques de certains pour nous tuer, moi, mes enfants et ma femme, si nous n'avions été sauvés contre toute attente par la protection de Dieu »¹⁶. La vindicte populaire s'exerce ici à l'encontre d'un antiunioniste, et non le contraire. Ainsi qu'il a été rappelé plus haut, la notion d'« ennemi des Romains » pouvait s'appliquer à chaque camp¹⁷, si bien que les antiunionistes, qui refusaient le recours à l'aide militaire latine en même temps que l'Union, ont pu passer pour de mauvais patriotes aux yeux de leurs concitoyens. Le soutien populaire n'allait donc pas nécessairement à ceux qui combattaient le décret florentin, en particulier dans les régions encore byzantines, et l'audience des antiunionistes dans la population orthodoxe de Constantinople et du Péloponnèse reste très difficile à mesurer¹⁸.

Quand bien même la majorité de la population orthodoxe aurait été dès 1440 hostile à l'Union de Florence, cette opinion dominante n'aurait peut-être pas été capable de peser concrètement sur les décisions prises par les dirigeants de l'Empire¹⁹. Il existe en effet un écart important entre l'expression d'un mécontentement populaire et une action politique efficace, susceptible d'obtenir des résultats. Dans la mesure où Jean VIII avait opté dès son retour à Constantinople pour un compromis, qui consistait à ne pas promulguer le décret d'Union, mais à nom-

G. Demacopoulos ne procède dans son article à aucune périodisation: il traite la période 1440-1453 comme un tout uniforme. En réalité, dans l'ensemble des sources qu'il cite, la grande majorité concerne les années 1450 et non la période antérieure; aucun auteur byzantin ne suggère l'existence d'une forte adhésion populaire à l'antiunionisme entre 1440 et 1445, à l'exception de Doukas, lorsqu'il évoque les forts remous provoqués par le retour de la délégation byzantine de Florence au printemps 1440.

16. AGALLIANOS, *Discours*, p. 96¹⁹⁴⁻¹⁹⁶: Ἐκ δὲ τούτου τί; Ἀνασχυντῖαι, ἔξορίαι, κίνησις τοῦ δήμου πρὸς καθάρσεις τῶν ἐμῶν οἴκων, καὶ λιθασμοὶ καὶ ὀρμαὶ τινῶν εἰς ἀνάρσεις ἐμοῦ καὶ τέκνων καὶ γυναικός, εἰ καὶ Θεοῦ προνοία παρὰ δόξαν ἐσώθημεν.

17. Voir *supra* chapitre VI.2, p. 364.

18. La situation est tout à fait différente dans les régions qui se trouvent déjà sous domination ottomane, comme l'Athos et la région de Thessalonique par exemple, ou dans celles qui sont administrées par des pouvoirs latins, où la concurrence entre orthodoxes et chrétiens latins est particulièrement forte. Sur les îles grecques sous domination latine, voir notamment TOMADAKIS, N. B., Μιχαὴλ Καλοφρενᾶς Κρής, Μητροφάνης Β' καὶ ἡ πρὸς τὴν ἔνωση τῆς Φλωρεντίας ἀντίθεσις τῶν Κρητῶν, *Ἐπετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 21, 1951, p. 110-144; TSIRPANLIS, Z. N., Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος γὰρ τοὺς φιλενωτικούς τῆς βενετοκρατουμένης Κρήτης (1439-17ος αἰ.), Thessalonique 1967; TSIRPANLIS, Z. N., Il decreto fiorentino di Unione e la sua applicazione nell'Arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi, *Θησαυρίσματα* 21, 1991, p. 43-88. On dispose d'une documentation beaucoup plus limitée pour les régions grecques déjà conquises par les Ottomans: à titre indicatif pour la fin de la décennie 1440, voir LAURENT, V., La métropole de Serrès contre le concile de Florence, *Revue des études byzantines* 17, 1959, p. 195-200.

19. T. Kiousopoulou souligne à juste titre l'influence du milieu social sur les prises de position vis-à-vis de l'Union et insiste sur la tendance majoritairement unioniste de l'élite politique qui entoure Jean VIII: voir KIOUSOPOULOU, *Κοινωνική διάσταση*, p. 31-36.

mer un patriarche unioniste et à accepter que le nom du pape soit commémoré lors des offices, les opposants ne pouvaient manifester leur résistance que par leur refus d'assister à de telles célébrations : la menace qu'ils faisaient planer était donc celle d'un schisme interne, celui auquel appelait de fait Marc d'Éphèse, mais ce type d'attitude ne pouvait pas déboucher à brève échéance sur une dénonciation officielle de l'Union. La nécessité d'une action coordonnée, menée non pas seulement au niveau de l'Église mais impliquant aussi des responsables politiques byzantins, est reconnue de manière explicite par Jean Eugénikos dans une exhortation qu'il adresse au despote Dèmétrios, probablement en 1452²⁰ : « l'Église seule ne peut jamais réussir quelque chose de bon et de complet si le pouvoir laïc ne lui vient pas aussi en aide »²¹. Or c'est bien à propos de la lutte contre l'Union que Jean Eugénikos s'exprime ainsi, sollicitant le soutien du frère de l'empereur, à une période pourtant où le mouvement antiunioniste est déjà beaucoup plus structuré qu'il ne l'était juste après le concile.

L'antiunionisme, éclaté et confiné dans une position exclusivement défensive, n'était donc pas si dominant qu'on a bien voulu le dire entre 1440 et 1445²², et il n'était pas voué par nature à l'emporter sur la politique unioniste de l'empereur, perçue par beaucoup comme une attitude pragmatique face au danger ottoman. Il semble plutôt que ce soit l'évolution personnelle de Jean VIII et son subtil jeu diplomatique qui aient permis d'aboutir à un rééquilibrage des forces, comme c'est particulièrement perceptible à la fin de 1445, à l'issue des discussions avec les envoyés d'Eugène IV. Il reste donc à examiner le devenir du mouvement antiunioniste à partir du moment où Scholarios s'engage publiquement contre l'Union de Florence : contribue-t-il par sa présence à renforcer le poids politique des antiunionistes ? Imprime-t-il d'une certaine façon sa marque au combat qu'il reprend à son compte ?

La place de Scholarios parmi les antiunionistes (1445-1447)

L'ascension de Scholarios au sein de la mouvance antiunioniste a sans doute été graduelle : compte tenu de son passé douteux, son implication dans le combat contre l'Union de Florence à partir de 1445 demandait à être observée et jaugée, et c'est seulement s'il réussissait à se faire reconnaître comme un authentique adversaire de l'Union de Florence qu'il pouvait espérer entraîner une véritable adhésion autour de sa personne. Il était certes en mesure de se prévaloir de la

20. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Protreptique*, dans LAMPROS, *PP*, I, p. 176-182. Une allusion du texte aux treize années de délai qui ont été laissées aux Byzantins avant qu'ils ne sombrent complètement dans le latinisme permet de dater l'œuvre de 1452 (voir *ibid.*, p. 180²⁹⁻³⁰).

21. *Ibid.*, p. 178¹¹⁻¹³ : [...] οὕτως οὐδὲ ἡ ἐκκλησία μόνη δύναται κατορθῶσαι τί ποτε γενναῖον καὶ τέλειον, μὴ συνεργούσης καὶ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς. Voir aussi, quelques lignes plus loin : πρῶην ἐπ' ἄλλης ἀρχῆς ἀργούντων πάντων καὶ ὑποχωρούντων καὶ τοῦ ἐνὸς μέρους μὴ δυναμένου κατορθῶσαι μηδέν.

22. Ajoutons que le concile de Jérusalem, au cours duquel les trois patriarches orientaux auraient officiellement dénoncé l'Union, en avril 1443, n'a probablement pas existé : J. GILL a montré que la lettre synodale des patriarches est très certainement apocryphe. Voir le texte dans HOFMANN, G. (éd.), *Orientalium documenta minora*, Rome 1953, n° 45, p. 68-72 ; voir GILL, J., The condemnation of the Council of Florence by the three oriental patriarchs in 1443, dans GILL, *Personalities*, p. 213-221.

confiance que lui accordait Marc d'Éphèse avant sa disparition, mais il devait aussi convaincre que sa position n'était ni feinte, ni temporaire.

Scholarios fait ses débuts d'antiunioniste en tant que défenseur de la doctrine orthodoxe face aux émissaires de Rome. Dès ce moment, il se rapproche d'une partie des opposants au décret florentin, si du moins l'on accepte qu'il est bien l'inspirateur du *Rapport* remis à l'empereur²³ : s'il a réellement participé à la rédaction de cette profession de foi, il faut considérer que les signataires de cette dernière se sont déjà ralliés à lui en 1445. Sur les quinze noms qui figurent au bas du *Rapport*²⁴, presque la moitié, soit sept, sont d'anciens signataires du décret florentin : ce groupe d'antiunionistes mêle donc des « repentis » du concile de Florence et des orthodoxes qui ne se sont jamais compromis en rien. Par ailleurs, toutes les composantes de l'orthodoxie sont représentées, avec une majorité de moines, mais aussi des métropolitains et d'anciens officiers patriarchaux, parmi lesquels se trouve Michel Balsamon, dont il vient d'être question. Tous ces personnages appartiennent à l'Église, au sens large ; il n'est donc pas étonnant que Scholarios ne signe pas ce document, même s'il souscrit à son contenu : de même qu'il n'avait pas à apposer sa signature sur le décret florentin eu égard à son statut de laïc, il n'y avait pas lieu non plus qu'il paraphe ce *Rapport*. Une seule particularité se dégage finalement de cette liste : tant les moines et higoumènes, qui sont en fonction, que les officiers patriarchaux, qui ont renoncé à exercer leur charge, résident à Constantinople ; quant aux métropolitains, il est probable que ceux d'Asie Mineure (Nicomédie et Pergè) et celui de Tirnovo ne puissent pas occuper leurs sièges respectifs, situés dans des régions contrôlées par les Ottomans, de sorte qu'ils demeurent certainement aussi à Constantinople²⁵ ; ne vivent donc hors de la capitale byzantine que le métropolitain de Derkos, qui se trouve cependant à proximité des détroits et peut aisément se déplacer, et le métropolitain de Moldovalachie, dont le cas est plus compliqué²⁶. L'absence totale de moines extérieurs à Constantinople, ceux de l'Athos en particulier, invite fortement à voir dans ce groupe d'antiunionistes un petit cercle local.

Que Scholarios soit réellement lié à certains membres de cette coalition d'antiunionistes, c'est certain : en tant que haut fonctionnaire impérial, il connaissait depuis longtemps Balsamon et Syropoulos, le premier étant l'un de ses correspon-

23. Lorsque, dans la *Brève apologie*, Scholarios évoque les discussions avec le légat au palais de Xylalas et le *Rapport* final qui a été remis à l'empereur, il se compte lui-même parmi les rédacteurs de ce document : καὶ ἡμῶν ὁρίμως καὶ ἐσκεμμένως τὴν ἀπόκρισιν δεδοκότων αὐτῷ (SCHOLARIOS, *Brève apologie*, III, p. 99³⁰).

24. Voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes*, III, p. 193⁹⁻²⁴. Voir aussi Annexe III.2.a et III.2.c.

25. Notons que Macaire de Nicomédie et Ignace de Tirnovo se trouvent à Constantinople aussi en janvier 1452 lors de la venue de Constantin l'Anglais, ainsi qu'en décembre 1452 lors de la proclamation de l'Union à Sainte-Sophie : voir *infra* chapitre VII.3.

26. Il est sûr que Damien de Moldovalachie est reparti en Moldavie à la fin du concile, probablement durant l'année 1440. On ne sait pas dans quelles circonstances il est revenu ensuite à Constantinople ; D. Mureșan émet l'idée qu'il ait été envoyé par le roi Élie II de Moldavie pour assister aux discussions de 1445. Il meurt en 1447, c'est pourquoi son nom ne peut figurer au bas de l'épître aux Praguais. Voir MUREȘAN, D., *Le patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines aux XIV^e-XV^e siècles. Droit nomocanonique et idéologie politique*, thèse dactylographiée, sous la direction de A. BOUREAU, École pratique des hautes études en sciences sociales (Paris), 2005, p. 378 et 394.

dants occasionnels²⁷ et le second ayant été son collègue comme juge général des Romains²⁸; ses relations personnelles avec Syropoulos étaient même devenues beaucoup plus étroites, puisque, en 1445 précisément, le grand ecclésiarque copiait pour le compte de Scholarios l'opuscule intitulé *Contre les partisans d'Acindyne* et qu'il s'appropriait aussi à se faire le copiste des deux premiers *Traité sur la procession du Saint-Esprit*²⁹. Bien que ce soit probable, rien ne permet d'affirmer que Scholarios était dès cette période un proche d'Agallianos: en dehors des dernières paroles de Marc d'Éphèse³⁰, les mentions réciproques qu'ils font l'un de l'autre sont toutes postérieures³¹. À ces contacts parmi les anciens fonctionnaires patriarcaux, il faut certainement ajouter des fréquentations dans les milieux monastiques: avant même sa prise d'habit, Scholarios habitait en tant que laïc au monastère du Pantokrator³²; malheureusement, il est impossible de préciser depuis combien de temps il s'était installé dans ce monastère, mais il semble qu'il ait choisi de vivre parmi les moines dès sa jeunesse³³. S'il résidait déjà au Pantokrator au milieu des années 1440, Scholarios connaissait nécessairement l'higoumène de ce monastère, Gérontios, qui fait partie des signataires du *Rapport* de 1445.

Dès 1445, Scholarios pouvait donc faire figure de théologien associé à l'une des coalitions d'antiunionistes présentes à Constantinople, celle qui comprenait d'anciens signataires du décret florentin qui s'étaient ensuite rétractés. Dans un tel environnement, son propre passé ne pouvait lui être reproché, tandis qu'il n'en allait certainement pas de même avec les partisans les plus intransigeants de Marc d'Éphèse³⁴. À cette date cependant, rien n'indique que Scholarios se soit posé en chef d'un mouvement antiunioniste unifié: tout au plus animateur de la lutte contre l'Union à Constantinople, il apportait à ses compagnons sa compétence en théologie orthodoxe et latine, ses talents de rhéteur et d'écrivain, et pouvait surtout faire le lien entre eux et les puissants de la cour, à commencer par l'empereur lui-même. Dans un premier temps, c'est surtout ce rôle de porte-parole que Scholarios semble avoir assumé, tout en conservant ses diverses charges au palais, y compris celle de prédicateur officiel à la cour: dans sa *Lamentation*

27. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 20, Au grand chartophylax Balsamon*, IV, p. 438-440: Scholarios demande ici à Balsamon d'intervenir en faveur d'une femme qui lui est chère – peut-être sa nourrice, car Scholarios fait allusion au fait qu'elle l'a élevé et a été comme une seconde mère pour lui; il est impossible de dater précisément cette lettre, mais elle est nécessairement antérieure à la fin de l'année 1440, puisque Balsamon est encore en activité.

28. Voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 176⁶⁻¹¹ et 177.

29. Voir *supra* chapitre VII.1, notes 21 et 35.

30. Voir *supra* chapitre VII.1, note 40.

31. Une recherche systématique sur la base *Thesaurus Linguae Graecae* a permis de le constater: il est notable qu'Agallianos ne mentionne jamais Scholarios que sous son nom de moine, Gennadios, pour une période qui correspond effectivement à celle où Scholarios a déjà pris l'habit, soit à partir de 1449/1450: voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 97-98 et 146-148; AGALLIANOS, T., *Sur la providence*, dans EUSTRATIADÈS, S., *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Βιβλιοθήκης*, Paris 1925, p. 421-435, ici p. 430.

32. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 463¹⁹⁻²⁰: ἐγράφη ὅτε ἀνεχώρησε τοῦ παλατίου καὶ τῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος. ἐν ἡ προτέρων ὄκει κοσμηκός.

33. Voir *supra* chapitre V.2, note 104.

34. Voir *supra* chapitre VII.1.

(1460), il évoque avec nostalgie le temps où il proclamait la vérité des dogmes dans le triklinos impérial³⁵, l'une des salles de réception du palais des Blachernes, où résidait alors l'empereur³⁶. Sa position éminente lui permettait de jouir d'une grande latitude pour se faire le propagandiste de l'antiunionisme, ce qui conférerait certainement une plus grande portée politique à son discours que n'avait pu en avoir celui de Marc d'Éphèse de son vivant; puisqu'il n'avait jamais bénéficié d'une telle tribune.

La stratégie de combat de Scholarios durant cette période reste tout à fait traditionnelle: son activité consiste avant tout à polémiquer, oralement ou par écrit; mais il élargit sans aucun doute l'éventail des destinataires de son message. Dans la phrase citée précédemment, Scholarios énumère toutes les catégories de personnes qui assistaient à ses prêches: à l'en croire, il discourait devant «l'empereur, ses frères, les grands, les évêques, les clercs, les moines, les marchands, les habitants de la ville, les étrangers»³⁷, soit l'élite politique, les représentants de l'Église et le peuple. L'idée selon laquelle il vise autant les puissants que les humbles est confirmée par ailleurs, et si Marc d'Éphèse s'adressait en priorité à des moines et à des hommes d'Église, Scholarios et ses compagnons ne négligent nullement les laïcs: ils cherchent même à attirer dans leur camp le tout-venant, notamment par le biais des harangues qu'ils sont accusés de prononcer chaque jour devant les habitants de Constantinople, en incitant le peuple à se détourner de l'Église officielle³⁸.

Cependant les antiunionistes ont avant tout besoin de soutien politique, et Scholarios met tout en œuvre pour rallier à sa cause des personnages haut placés; il cherche probablement dès cette période l'appui de Luc Notaras, second mésazon et

35. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 288³⁶-289⁴: καὶ πῶς ἔχω μνησθῆναι τῶν ἀκροατῆρων ἐκείνων ἀδακρυτῶν, τοῦ βασιλέως, τῶν ἀδελφῶν, τῶν μειοτάτων, τῶν ἐπισκόπων, τῶν ἀπὸ τοῦ κλήρου, τῶν μοναχῶν, τῶν ἐξ ἀγορᾶς, τῶν ἀστών, τῶν ξένων, οἷς ἐν τῷ τρικλίνῳ προκαθημένοι τὸν θεῖον λόγον ὡμίλουν. Ἐμελλον δὲ ἄρα ἔσχατος ἐγὼ τελευταίους ἐκείνους ἐκεῖ τῆς ἀληθείας στήσεσθαι κήρυξ, ὅση τε ἐν δόγμασι καὶ ὅση ἐν ᾗθεσι.

36. Les Paléologues n'habitaient presque plus le Grand Palais, mais principalement le palais des Blachernes, adossé à la muraille nord de Constantinople, près de la Corne d'or: voir JANIN, R., *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964², p. 123-128; GUILLAND, R., *Études de topographie de Constantinople byzantine*, I, Berlin-Amsterdam 1969, p. 545-550; TINNEFELD, F., *Der Blachernenpalast in Schriftquellen der Palaiologenzeit*, dans *Λιθόστρωτον. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, éd. B. BORKOPP, Stuttgart 2000, p. 277-285. Dans les sources des XIII^e-XIV^e siècles, le «grand triklinos» correspond au palais construit sous Alexis I^{er} Comnène aux Blachernes; dans le Pseudo-Kodinos, le triklinos désigne plus précisément une grande salle d'apparat où se trouve le trône impérial, non loin de la chambre de l'empereur (voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 176, 180, 189-191).

37. Voir *supra* note 35. Voir aussi SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 2⁶⁻⁸: διδάσκων ἐν τῷ τρικλίνῳ τοῦ βασιλέως κατὰ παρασκευὴν ἐκάστην, παρούσης τῆς συγκλήτου καὶ πάσης τῆς πόλεως, τὸν λόγον τὸν τοῦ Θεοῦ.

38. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 2⁶: τὰ μὲν ἔνδον συγγέιτε ταῖς καθ' ἡμέραν δημηγορίαις. *Ibid.*, p. 2¹⁸: πείθετε τὸν δῆμον μηδαμῶς προσέχειν ἡμῖν. Ces reproches sont placés par Scholarios dans la bouche du patriarche Grégoire Mammas: ils peuvent donc être l'écho des critiques qui étaient réellement faites aux antiunionistes, mais ils peuvent aussi être déformés et amplifiés par Scholarios.

gendre de l'empereur, ainsi que celui du despote Dèmètrios, le frère de Jean VIII³⁹, et celui de Jean IV Comnène, l'empereur de Trébizonde. C'est en effet en réponse à une demande de ce dernier qu'il compose son *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit* (1447)⁴⁰ : l'*Épître dédicatoire* de ce traité, adressée à l'empereur de Trébizonde en personne, atteste que Jean IV avait entendu parler du premier traité rédigé par Scholarios et lui en demandait un exemplaire ; au lieu de s'exécuter, Scholarios décide d'en écrire un autre, plus bref et plus clair que le précédent, et le dédie à Jean IV, tout en lui recommandant cependant, de façon insistante, de ne pas laisser circuler l'ouvrage, pour éviter que les unionistes puissent disposer à loisir de son arsenal d'arguments et de citations. Ces mesures de précaution étaient certainement dues au fait que Jean IV était aussi en relation avec les unionistes : le traité sur la procession de l'Esprit que Grégoire III lui envoie alors qu'il est déjà patriarche, à une date inconnue, semble résulter lui aussi d'une commande de l'empereur de Trébizonde⁴¹. De façon générale, durant cette période, unionistes et antiunionistes se livrent sans relâche à cette forme de compétition pour tenter d'influencer les responsables politiques⁴².

L'apparition de la Synaxe

Cette situation ne dure qu'un temps : devant ce qui crée vraisemblablement une certaine agitation dans la capitale, Jean VIII est amené à prendre des mesures et à sanctionner Scholarios. Celui-ci donne, selon ses œuvres, plusieurs versions de cet épisode : à Constantin XI, qui savait fort bien dans quelles circonstances il était tombé en disgrâce, Scholarios explique que Jean VIII avait seulement « feint de se fâcher contre [lui] à cause de sa résistance en faveur des vrais dogmes »⁴³. Dans le *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit* (1447), il atteste de façon plus claire que c'est le patriarche Grégoire III qui est responsable du retrait de toutes ses charges : « tu n'es ni chancelier, ni juge, et tu n'enseignes pas les dogmes sacrés de l'Église, puisque moi je t'ai enlevé tout cela »⁴⁴ ; dans sa

39. Sur les relations de Scholarios avec ces deux hauts dignitaires impériaux, voir *infra* p. 419-424, et chapitre VII.3.

40. Voir SCHOLARIOS, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 269-457. Pour l'*Épître dédicatoire*, voir *ibid.*, p. 269-272.

41. Voir MAMMAS, G., *À l'empereur de Trébizonde*, dans PG 160, col. 205-248. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3404, p. 63.

42. De la même façon, vers la fin des années 1440, le mésazon Luc Notaras est le dédicataire de plusieurs traités polémiques, en premier lieu celui qu'Argyropoulos lui adresse sous le titre Τῷ λαμπροτάτῳ καὶ περὶ φανεστάτῳ μεγάλῳ δούκῃ Ἰωάννῃ διδασκαλῷ ὁ Ἀργυρόπουλος συνοπτικώτατον περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, ἐν ᾧ καὶ ἀνάπτυξις τοῦ Ὁροῦ τοῦ ἐν Φλωρεντία γεγενημένου. Peu de temps après, Agallianos rédige et dédie au même Notaras sa réfutation du précédent, intitulée Τοῦ τιμιωτάτου δικαιοφύλακος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας κυρίου Θεοδώρου τοῦ Ἀγαλλιανοῦ ἀνασκευὴ τοῦ ὑπὲρ τῆς δόξης Λατίνων βιβλίου Ἰωάννου τοῦ Ἀργυροπούλου (voir respectivement *Ἀργυροπούλεια*, éd. S. LAMPROS, Athènes 1910, p. 107-128 et 234-303).

43. SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 464¹⁸⁻²⁰ : ἔπειτα, καὶ τοῦ καλλίστου βασιλέως ἐκείνου, προσποιουμένου χαλεπαίνειν μοι διὰ τὰς ὑπὲρ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἐνστάσεις [...].

44. SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 21²⁹⁻³⁰ : οὐ γὰρ εἰ σεκρετάριος, οὐδὲ δικαστής, οὐδὲ τὰ ἱερὰ ἐκείνα ἐπ' ἐκκλησίας διδάσκεις δόγματα, ἐπεὶ ἐγὼ σε ταῦτα ἀφειλόμην. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 467²⁵⁻²⁹.

réponse, Scholarios confirme les faits⁴⁵, si bien qu'il faut sans doute comprendre que le patriarche avait réussi à faire pression sur l'empereur pour que Scholarios soit écarté du palais⁴⁶. Enfin, dans un texte autobiographique beaucoup plus tardif, la *Lamentation* (1460), il affecte d'avoir choisi lui-même de se retirer, six ans avant la chute de Constantinople, c'est-à-dire en 1447⁴⁷. Toutes ces informations se recoupent : dans le texte contemporain de l'événement, le *Premier dialogue*, Scholarios en donne une description exacte, à savoir qu'il a été privé de ses charges officielles ; puis dans la lettre à Constantin, qui date de 1449, il en propose une interprétation qui est plus à son avantage, prétendant qu'il y avait une connivence tacite entre Jean VIII et lui ; enfin dix ans plus tard, il renverse complètement les rôles et présente son départ comme un choix délibéré. Si les explications fournies varient, il s'agit bien de la même affaire dans les trois citations, c'est-à-dire l'éviction de Scholarios de la cour⁴⁸.

À partir de l'année 1447, Scholarios n'exerce donc plus de fonctions officielles au palais ; il conserve seulement son enseignement privé, et peut-être aussi un rôle officieux de conseiller de l'empereur⁴⁹. Ce repère temporel permet de dater une importante note marginale de la main de Scholarios, dans laquelle il fournit une précision essentielle quant à sa position parmi les antiunionistes. Elle se trouve dans l'un des manuscrits de son *Commentaire du De ente et essentia*⁵⁰, œuvre qui n'est pas datée précisément ; Scholarios a rajouté plus tard, alors qu'il était déjà moine, cette note contenant quelques informations autobiographiques, pour permettre à ses futurs lecteurs de l'identifier comme l'auteur de ce *Commentaire*⁵¹. La note stipule que « celui-ci est celui qui a pris le nom de Gennadios en revêtant l'habit monastique, mais il était alors protasèkrètis et juge

45. Voir SCHOLARIOS, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, III, p. 21³¹⁻³⁴ : εἰ δ' ἐκεῖνα λέγεις τὰ λειτουργήματα, τὴν πατρίδα μᾶλλον τῆς ἐξ αὐτῶν ἐστέρησας ὀφειλείας· ἐγὼ δὲ λαμπρότερος ἄνευ ἐκείνων τοῖς εὖ φρονούσι δοκῶ.

46. Il faut souligner que les charges de Scholarios étaient exclusivement palatines. Scholarios n'occupait aucune charge au patriarcat, contrairement à ce qu'avance M. Cacouros : il n'a en particulier pas agi en tant que secrétaire du patriarche Grégoire III, lorsqu'il a copié, entre 1445 et 1448, un certificat authentifiant des reliques destinées au duc de Bourgogne Philippe le Bon (voir CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 85-108) ; comme l'a récemment montré T. Ganchou en datant précisément l'épisode de novembre 1445 (GANCHOU, *Géorgios Scholarios « secrétaire »*, p. 117-194), Scholarios a seulement exercé en cette occasion sa fonction de secrétaire impérial.

47. Voir SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 289⁶⁻⁸ : μηκέτ' ἂν αὐτοὺς τοιοῦτων λόγων εἶπον ἀκούσεσθαι, καὶ γέγονε μὲν ἐσχάτη τῶν ὁμιλιῶν ἐκείνη, οὕτω συμβάν· ἔκτον δὲ ἦν ἔτος ἄνωθεν τῶν δεινῶν, ἐκεῖθεν ἀρχομένων συμφερέσθαι. Voir aussi *ibid.*, p. 290⁶.

48. C. J. G. Turner était déjà arrivé à cette conclusion : voir TURNER, *Career*, p. 432-433.

49. Cette hypothèse se fonde sur une remarque de Scholarios dans sa *Lettre 34, À l'empereur Constantin*. Au moment où il évoque le rôle important que Constantin XI lui octroie à la cour, Scholarios précise que « pas même auparavant [il] n'avait été suspendu » : [...] κἀν ταῖς ἐξέδραις οὐ πόρρω τῶν ἐγγυτάτων τοῦ βασιλέως καθημένων ἐγὼ, καὶ λειτουργῶ πάλιν ἐν τοῖς αὐτοῖς μετὰ πολλῶ βελτίονος σχήματος· οὐδὲ γὰρ πρόσθεν ἀργὸς ἦν (SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 470¹²⁻¹⁴).

50. Voir SCHOLARIOS, *Traduction et commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin De ente et essentia*, 2, *Commentaire*, VI, p. 177-321.

51. En réalité, il n'est justement pas l'auteur de ce commentaire, qui n'est que la traduction du commentaire latin d'Armandus de Bellovisu sur la même œuvre de Thomas : voir BARBOUR, *Byzantine thomism*, p. 57-97.

général des Romains, il avait été investi didascale de la théologie sacrée au palais et était à la tête de la Synaxe des orthodoxes »⁵². Il s'agit ici de la toute première mention de la « Synaxe des orthodoxes », appelée aussi ailleurs « Synaxe sacrée », ou, selon une simple transcription, « Hiéra Synaxis » : ces expressions désignent sans nul doute le parti antiunioniste. Cette note constitue la première occurrence dans laquelle Scholarios apparaît comme le détenteur d'une fonction prééminente au sein du mouvement antiunioniste ; or, du fait qu'il exerce encore ses charges palatines, on peut assurer qu'elle s'applique à une période qui n'outrepasse pas l'année 1447, ce qui revient à dire que Scholarios est devenu le chef de la Synaxe entre 1445 et 1447.

On a déjà souligné les difficultés que soulève la thèse selon laquelle Scholarios aurait été élevé à la tête d'un parti antiunioniste unique et fortement structuré juste après la mort de Marc d'Éphèse. De fait, le changement de vocabulaire entre cette note et les dernières paroles de Marc d'Éphèse est le signe le plus évident d'une métamorphose du mouvement antiunioniste, tel qu'il existait en 1445, en une réalité différente : non seulement Marc ne parlait pas alors de Synaxe, seulement de « coalition » (συμμαχία) et de « camp » (τὸ ἡμέτερον μέρος), mais il ne faisait pas non plus allusion à une quelconque autorité supérieure dominant un groupe clairement hiérarchisé⁵³. Il faut donc conclure à une transformation substantielle de l'organe de résistance des antiunionistes, très probablement sous l'impulsion de Scholarios lui-même, et il faut dater plutôt de la fin de la tranche chronologique proposée, soit de 1446/1447, la naissance de cette Synaxe avec Scholarios pour dirigeant.

Les seules sources permettant de connaître la Synaxe, notamment les actes qui sont émis en son nom⁵⁴, sont toutes postérieures de quelques années : le haut degré d'organisation qu'elles laissent apparaître vaut donc certainement plus pour le début des années 1450 que pour 1446/1447 ; cependant, compte tenu de la note de Scholarios, on peut postuler que les antiunionistes commencent dès cette période à créer une véritable institution au sein de laquelle ils se rassemblent. Agallianos la décrit ainsi : « une association des orthodoxes se constitua, ou une assemblée sacrée, ou une Église, ou ce qu'on voudrait pour qualifier ce qui visait d'une part au maintien et à la défense des usages des pères et des dogmes droits de l'Église, d'autre part à la réfutation de ces innovations et falsifications »⁵⁵. Les

52. SCHOLARIOS, *Traduction et commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin De ente et essentia*, 2, *Commentaire*, VI, p. 178 (1) : οὗτος ἐστὶν ὁ διὰ τοῦ μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Γεννάδιος, τότε δὲ πρωτασηκρήτης ἦν καὶ καθολικὸς κριτὴς Ῥωμαίων, καὶ τῆς ἱερᾶς θεολογίας διδάσκαλος ἐν τῷ παλατίῳ χειροτονημένος, καὶ τῆς τῶν ὀρθοδόξων συνάξεως ἐξάρχων. Pour les divers offices de Scholarios, voir *supra* chapitre VI.1. Il ajoute seulement ici son titre aulique de protasèkrètès : voir PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, p. 159¹⁷-160⁶ et 178²⁸⁻³³.

53. Voir *supra* p. 392-393. Rappelons que le terme de Synaxe n'apparaît pas dans les dernières paroles de Marc : il figure seulement dans les titres rajoutés *a posteriori* dans deux manuscrits du XVI^e siècle : voir *supra* chapitre VII.1, note 51.

54. Voir *Regestes*, VII, n° 3406, p. 64 (daté de 1451), n° 3407, p. 64-65 (daté de fin 1451-début 1452), n° 3408, p. 65-66 (daté de janvier 1452).

55. AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²⁰⁹⁻²¹² : σύστημα συνέστη τῶν ὀρθοδόξων ἢ συνάξις ἱερὰ ἢ ἐκκλησία ἢ ὅτι βούλοισι τις λέγειν τοῦτο τοιοῦτον εἰς σύστασιν μὲν καὶ ἐκδίκησιν τῶν πατρίων ἐθνῶν καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τῆς ἐκκλησίας, ἐλεγχον δὲ τῶν καινότερων τούτων καὶ νόθων.

trois termes proposés par Agallianos renvoient à une forme de structure collective de nature plus précisément religieuse ; son but n'est plus exclusivement défensif, comme l'étaient la « coalition » (συμμαχία) de Marc d'Éphèse et son « champion » (ὑπέρμαχος) ; désormais, la Synaxe se donne aussi pour mission de faire perdurer le culte orthodoxe dans sa forme traditionnelle, ce qui justifie pleinement le nom d'Église que lui donne Agallianos.

Dans le vocabulaire byzantin, une « synaxe » (σύναξις) est une « assemblée » de fidèles lors d'une cérémonie religieuse ; le terme conserve jusqu'au XV^e siècle ce sens général et peut même parfois être un simple synonyme de « réunion ». Il revêt un sens plus technique dans le contexte athonite⁵⁶ : depuis la fondation des premiers monastères de l'Athos, plusieurs « assemblées » réunissaient chaque année tous les moines de la sainte montagne à l'occasion des trois grandes fêtes qu'étaient Noël, Pâques et la Dormition de la Vierge. Dans les jours qui suivaient les célébrations, une réunion de tous les moines présents était organisée pour qu'ils prennent ensemble les décisions concernant la communauté. Il semble que, petit à petit, un groupe plus restreint de conseillers du prôtos de l'Athos s'est constitué, de sorte que l'« assemblée » ou « synaxe » ne rassemblait plus tous les moines, mais seulement les higoumènes les plus importants. La Synaxe, qu'elle fût générale (καθολική) ou plus limitée, appartenait encore au XV^e siècle aux institutions athonites : Scholarios en avait parfaitement connaissance, comme en témoigne sa propre allusion à la lettre qu'il a fait parvenir « à la Synaxe des Hagiorites »⁵⁷. Le nom de Synaxe, choisi par les opposants à l'Union pour désigner officiellement leur organisation, est peut-être inspiré de la Synaxe des moines de l'Athos, auquel cas il serait possible de voir là un indice intéressant de l'influence du monde monastique sur le parti antiunioniste constantinopolitain. Mais l'assimilation s'arrête là, car le fonctionnement interne de la Synaxe dirigée par Scholarios se rapproche beaucoup plus de celui de l'Église orthodoxe que de celui d'un monastère.

Agallianos raconte en effet que, outre l'activité polémique à laquelle il contribuait autant qu'il le pouvait⁵⁸, il était amené aussi à accomplir « des actes ecclésiastiques »⁵⁹ : par ces mots, il évoque en réalité la part qu'il prenait à des ordinations. Cet aspect n'a pas été mis en valeur par les historiens, alors que les indications d'Agallianos sont tout à fait claires : il explique que, dans le cadre de la Synaxe, il était personnellement chargé de l'examen canonique de ceux qui devaient être élevés au sacerdoce⁶⁰ ; lorsque ces derniers recevaient son approbation, « [il] les envoyait à l'ordination »⁶¹. La procédure suivie peut facilement être reconstituée : seul un évêque légitime a le droit d'ordonner un clerc, or Agallianos n'était que diacre, ce qui justifie qu'il n'ait pas célébré lui-même des ordinations. Le rôle qu'il affirme avoir eu se situe en amont de cette cérémonie : il veillait à ce

56. Voir *Actes du Prôtaton*, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris 1975, p. 115-120.

57. SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179²³ : ἐτι ὅπερ ἔγραψα τῇ συνάξει τῶν Ἀγιορειτῶν. Voir Annexe IV.3.

58. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²¹²⁻²²¹.

59. *Ibid.*, p. 97²²¹⁻²²² : ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον λόγων καὶ τῶν ἐν τούτοις ἀγώνων ἦν χρεία, ἀλλὰ καὶ πράξεων τινῶν ἐκκλησιαστικῶν [...].

60. Voir *ibid.*, p. 97²²⁴⁻²²⁵ : οὐκ αὐτὸς ἦν ὁ τὴν τῶν πρὸς ἱεροσύνην ἀναγομένων δοκιμασίαν ἐνεργῶν ;

61. *Ibid.*, p. 97²²⁵⁻²²⁶ : οὐκ αὐτὸς ἐξέπεμπον αὐτοὺς ἐπὶ χειροτονίαν ;

qu'aucun empêchement ne s'oppose à l'admission de l'impétrant à l'état sacerdotal. Il obéissait en cela au droit canonique oriental, qui exige qu'un certain nombre de conditions soient respectées pour que soit octroyé un ordre majeur : le candidat à la condition de prêtre doit avoir au moins trente ans, il doit être baptisé depuis longtemps, il peut être marié une fois mais non plusieurs, il doit mener une vie respectable et sa foi doit être droite⁶². L'examen probatoire vise à vérifier tous ces aspects, en particulier la moralité du candidat, ainsi que le rappelait déjà le canon 89 de Basile⁶³ ; le même canon stipule aussi que des témoignages fiables doivent être donnés par l'entourage du futur prêtre. Or Agallianos mentionne bien, en quelques mots, toutes les étapes de l'enquête, y compris celle des témoignages⁶⁴. Une fois que l'examen était clos, il semble qu'Agallianos rédigeait une « lettre » qui faisait office d'attestation et sur laquelle se fondait ensuite l'évêque qui acceptait le candidat et qui l'ordonnait⁶⁵.

Les quelques éléments fournis par Agallianos correspondent donc aux usages de l'Église orthodoxe. Il reste cependant quelques incertitudes quant à la manière dont pouvaient se dérouler ces ordinations à Constantinople au début des années 1450⁶⁶. La présence d'un évêque légitime pose un premier problème : il est probable que la Synaxe en comptait plusieurs, même si certains avaient probablement été suspendus en tant qu'opposants à l'Union. De plus, une telle cérémonie ne pouvait avoir lieu en dehors d'une église ; selon le canon 7 de Théophile, il est même prescrit « que l'ordination ne se fasse pas en cachette », mais « dans les églises, en présence des fidèles »⁶⁷. Est-ce à dire que les antiunionistes disposaient de lieux de culte dans lesquels le clergé unioniste ne pénétrait pas ? On peut l'imaginer⁶⁸, mais il est plus difficile de concevoir que des ordinations de prêtres

62. Voir TROIANOS, S., *Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*, Athènes 1984², p. 160-167.

63. Voir JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 173 (trad. JOANNOU) : « les clercs au service de l'Église, la coutume régnant depuis toujours dans les Églises de Dieu ne les admettait qu'après une rigoureuse épreuve ; et l'on examinait attentivement toute leur conduite, s'ils n'étaient pas grossiers dans leurs paroles, ou adonnés à la boisson, ou prompts à la querelle, si leur jeunesse a été éduquée de manière à pouvoir vivre dans 'la sainteté, sans laquelle personne ne saurait voir le Seigneur'. À cet examen s'adonnaient les prêtres et les diacres qui vivaient avec eux et en référaient aux chorévêques ; ceux-ci à leur tour, après avoir reçu les avis des témoins véridiques et averti à ce sujet l'évêque du lieu, inscrivaient enfin le clerc dans les rangs du clergé ».

64. Voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²²⁴⁻²²⁵ : οὐκ αὐτὸς ἦν ὁ τὴν τῶν πρὸς ἱερωσύνην ἀναγομένων δοκιμασίαν ἐνεργῶν καὶ τὴν τῶν μαρτυριῶν δόσιν ἀναλαμβάνων ;

65. *Ibid.*, p. 97²²⁶⁻²²⁷ : οὐ τοῖς ἐμοῖς πιστεύοντες γράμμασιν οἱ τούτους δεχόμενοι θαρροῦντως ἐχειροτόνουν αὐτούς ;

66. Le témoignage d'Agallianos est daté par son emploi du nom Gennadios pour désigner Scholarios, ce qui permet de le situer après la prise d'habit de Scholarios, soit à la fin de 1449 au plus tôt (voir *ibid.*, p. 97²¹⁸).

67. JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 268 (trad. JOANNOU).

68. La situation a dû évoluer en faveur des antiunionistes vers la fin de la période : dans l'attestation remise par la Synaxe à l'ambassadeur tchèque, au début de 1452 (voir *infra* chapitre VII.3), il est fait allusion à une église proche de Sainte-Sophie dans laquelle les antiunionistes « avaient l'habitude de se réunir » : εἶτα καὶ συνηγμένων ἡμῶν ἐπίτηδες ἐν τῷ πανοσέπτῳ ναῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ συνέγγυς τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Σοφίας, ἐνθα εἰσώθημεν συνιέναι (SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 42). Il est difficile de déterminer de quelle église du Christ il s'agit : ce pourrait éventuellement être l'église du Seigneur (ναὸς τοῦ Κυρίου), qui se trouvait dans le palais impérial, donc effective-

antiunionistes aient pu être accomplies publiquement et non dans la clandestinité⁶⁹. Enfin l'existence de témoignages en faveur de ces prêtres comporte aussi des implications non négligeables : il fallait en effet que ces témoins soient eux-mêmes dignes de foi, et donc, dans le cas présent, qu'ils ne se soient jamais compromis avec des unionistes⁷⁰. Le fait même que ces ordinations aient été possibles invite donc à conclure à l'existence séparée de deux instances ecclésiastiques rivales, l'une étant l'Église orthodoxe unie sous l'autorité du patriarche, et l'autre, la Synaxe dirigée par Scholarios.

En deux ans, Scholarios réussit donc non seulement à se faire accepter par les adversaires de l'Union et à devenir leur porte-parole, mais il rassemble aussi ses compagnons au sein d'un groupe de pression organisé qui sait se faire entendre en haut lieu et qui jouit par là même d'une grande influence politique. Une étape supplémentaire est franchie avec la transformation du parti antiunioniste en Synaxe, au plus tard en 1447, véritable institution qui acquiert rapidement à Constantinople un statut d'Église parallèle.

L'avènement de Constantin XI

La mort de Jean VIII Paléologue le 31 octobre 1448 modifie encore la situation à Constantinople et influe directement sur le destin de Scholarios : Jean VIII était en effet le principal protecteur de Scholarios, au moins depuis 1445 ; après sa disparition, le chef de la Synaxe ne retrouve certes pas la même faveur auprès du nouvel empereur, d'autant qu'il est mêlé aux querelles provoquées par l'ouverture de la succession au trône impérial.

Les frères de Jean VIII visaient tous plus ou moins à prendre le pouvoir à Constantinople, à l'exception sans doute de Thomas, qui était le plus jeune. L'aîné d'entre eux, Théodore II Paléologue, despote installé à Sélymbria depuis 1443 et détenteur des territoires situés au nord-ouest de Constantinople, le long de la mer Noire, était mort très peu avant Jean VIII, en juin 1448⁷¹. Restaient donc deux prétendants éventuels, à savoir, dans l'ordre de la naissance, Constantin Paléologue, despote de Morée depuis 1443⁷², et Dèmétrios Paléologue, despote

ment tout près de Sainte-Sophie ; il faut rappeler qu'en 1452, le palais impérial tombait en ruines et n'était plus habité par l'empereur, qui résidait au palais des Blachernes. Sur cette église, voir JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III, p. 511-512.

69. Les antiunionistes pouvaient se prévaloir d'une réserve figurant dans le canon 7 de Théophile : celui-ci préconise que les ordinations soient publiques « puisque l'Église se trouve en paix » (JOANNOU, *Discipline générale antique*, II, p. 268) ; or dans le contexte de la querelle autour de l'Union, certains pouvaient affirmer que l'Église n'était plus en paix.

70. Voir encore le canon 7 de Théophile : « si dans le diocèse il y a des clercs qui ont communiqué [avec les hérétiques], qu'on n'ordonne point d'autres en se basant sur l'avis de ceux qui ont communiqué [avec les hérétiques], mais sur l'enquête des clercs véritablement orthodoxes, et cela en présence de l'évêque » (*ibid.*, p. 268, trad. JOANNOU). Notons que l'expression « avec les hérétiques » est sous-entendue dans le texte grec, c'est pourquoi je la mets entre crochets.

71. Sur Théodore II, voir PLP, n° 21459. Voir aussi ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I, p. 165-225. Sur la monodie que lui a consacrée Scholarios (SCHOLARIOS, *Éloge du despote Théodore Paléologue*, I, p. 255-262), voir FOERSTER, *Monodie auf Theodoros*, p. 641-648 ; SIDERAS, *Byzantinischen Grabreden*, p. 370-372. La date de la mort de Théodore est donnée par Sphrantzes : voir SPHRANTZES, *Chronique*, p. 98²²⁻²³.

72. Sur Constantin, voir PLP, n° 21500. Voir aussi ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I, p. 204-240 ; NICOL, D., *The immortal emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos*,

auquel avaient été confiées à partir du début de 1444 les îles de Lemnos, Imbros et Samothrace⁷³. Quelques années auparavant, entre avril et août 1442, Dèmètrios avait même mis le siège devant Constantinople avec l'aide des troupes du sultan Murad II, déclarant une guerre ouverte à Jean VIII, déjà pour des raisons territoriales⁷⁴; mais il avait finalement été défait et, après avoir été gardé à résidence par l'empereur pendant plus d'un an, il avait gagné Lemnos.

Au moment de la mort de Jean VIII, en octobre 1448⁷⁵, Constantin réside en Morée, tandis que Dèmètrios se trouve à Constantinople, ce qui lui confère un avantage indéniable. Plusieurs sources indiquent que Dèmètrios cherche alors à se faire nommer empereur au détriment de son frère aîné⁷⁶, tandis que d'autres auteurs, parmi lesquels figure Scholarios, affirment que ce sont certains partisans de Dèmètrios qui tentent de le placer sur le trône, alors qu'il repousse pour sa part loyalement cette offre⁷⁷. Il est évident que, dans sa *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, Scholarios cherche à dédouaner Dèmètrios de tout projet d'usurpation, en montrant que ce sont ses mauvais conseillers qui avançaient de telles suggestions⁷⁸; mais la raison qu'il invoque pour justifier le refus du frère cadet de Jean VIII mérite d'être examinée attentivement.

Dèmètrios avait compris, au dire de Scholarios, qu'un empereur doit avant tout veiller au salut de ses « sujets » (τοὺς ἀρχομένους); or ce statut ne pouvait lui être d'aucune utilité pour son propre projet, qui consistait à se soucier du « salut et de la sécurité de l'ensemble des choses » et à obtenir ainsi « la gloire »⁷⁹.

last emperor of the Romans, Cambridge 1992. Sur les relations entre Scholarios et Constantin lorsqu'il était despote de Morée, voir *supra* chapitre V.2.

73. Sur Dèmètrios, voir PLP, n° 21454. Voir aussi ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I, p. 241-284. Sur les territoires qui furent successivement alloués aux despotes dans les années 1440, voir aussi DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 335-343.

74. Ce siège est très mal connu : voir BOGIATZIDIS, *Néa πηγὴ*, p. 78-85 ; voir en dernier lieu DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 337-339.

75. Sur les funérailles de Jean VIII le 1^{er} novembre 1448, auxquelles les antiunionistes refusèrent de participer, voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 381-382.

76. Voir CHALKOKONDYLIS, *Histoire*, II, p. 140²⁵-141² : ἐπεὶ τε γὰρ ἐτελεύτησεν, ὥρμητο μὲν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Δημήτριος ἐπὶ τὴν βασιλείαν, διεκωλύθη δὲ ὑπὸ τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τῆς μητρὸς καὶ μεσιτῶν καὶ τοῦ δήμου καὶ τῶν μεσαζόντων. Voir aussi la chronique brève 34 : ὁ δὲ δεσπότης ὁ κύρ Δημήτριος ἐργάστη ἵνα ἀρπάξῃ τὴν βασιλείαν. οἱ δὲ ἄρχοντες τῆς Πόλεως ἔστησαν βασιλεῖα τὸν κύρ Κωνσταντῖνον (*Chroniques brèves*, I, n° 34/15, p. 269).

77. Voir SPHRANTZES, *Chronique*, p. 100¹²⁻¹⁸ : ἔπαυσαν πολλῶ πλεον ἅπερ ὁ δεσπότης κύρ Δημήτριος, ἢ μᾶλλον οἱ αὐτοῦ σφετεριζόμενοι, ἐνεργοῦσαν ἵνα βασιλεύσῃ [...]. ὅμως τὸ πρέπον καὶ δίκαιον ἴσχυσαν ὀρσιμῶ τῆς ἁγίας δεσποίνης καὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς τῶν δεσποτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων βουλῇ καὶ γνώμῃ [sic]. Le pluriel de δεσποτῶν dans la dernière phrase indique que Dèmètrios et Thomas ont tous deux consenti à l'accession de Constantin au trône impérial. Voir aussi SCHOLARIOS, *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 121²⁷⁻²⁸ : ὥχετο μὲν γὰρ ὁ βασιλεὺς· σοὶ δὲ πλὴν ὀλίγων ἄπαντες συνεβούλευον τὴν μεῖζω λαμβάνειν προσηγορίαν ἐν χερσὶν οὖσαν.

78. Toute la *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence* est un vibrant panégyrique de Dèmètrios, écrit probablement à la fin de 1449 : voir SCHOLARIOS, *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 117-136 et p. XIV. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος*, p. 269-271.

79. SCHOLARIOS, *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 121³³⁻³⁹ : ἀλλὰ σύ γε [...] τὴν μὲν βασιλείαν προσήκειν μᾶλλον τῷ τοῦ ἀρχομένου προκαίρου μὲν ὀφείλει ὑπευληφῶς, τὸ σχῆμα δὲ οὐ συνοίσειν τῷ φιλονεικίαν καὶ

Dans cette phrase très dense, Scholarios oppose la politique, conçue comme une activité d'ordre exclusivement temporel, dans le cadre de laquelle un dirigeant doit assurer la sécurité et la protection de ceux qu'il gouverne, à un intérêt supérieur d'une autre nature : œuvrer au « salut et à la sécurité de l'ensemble des choses », c'est se préoccuper de la pérennité de ce qui n'est ni humain ni provisoire, donc de ce qui relève de l'éternel et du divin⁸⁰. Sous le terme indéfini qu'il emploie (τῶν ὅλων), Scholarios inclut très certainement la foi ancestrale des Byzantins, en tant qu'elle est l'un des biens les plus précieux de leur civilisation qu'ils doivent conserver. Ainsi Dèmètrios, en choisissant de lutter plutôt pour la perpétuation d'une tradition que pour la survie des hommes, allait pouvoir acquérir une renommée glorieuse. Scholarios le confirme un peu plus loin en reformulant plus clairement sa pensée : « donc en renonçant au titre très agréable d'empereur, titre pour lequel le fils en désaccord avec le père, et le père avec le fils périssent souvent, et, toi qui avais prévu la rivalité et la confusion futures ainsi que la destruction des autres choses, en te contentant de la seconde place, de quelle grande sagesse as-tu fait preuve et quelle grande reconnaissance te devons-nous de notre côté ? »⁸¹.

Scholarios explique par cette sorte de vocation le renoncement de Dèmètrios au trône : il fait donc de ce dernier un tenant des idées des antiunionistes, selon lesquels la foi ne doit être abandonnée à aucun prix, pas même si l'existence de l'Empire et la vie des Byzantins sont en jeu. Que Dèmètrios ait été l'un des alliés haut placés des antiunionistes, c'est en effet indubitable : tant Scholarios que Jean Eugénikos lui écrivent dans les années 1450 en le remerciant de mettre son pouvoir au service de leur combat pour l'orthodoxie et en sollicitant son aide⁸². L'engagement de Dèmètrios aux côtés des antiunionistes a cependant dû être tardif, et ses manœuvres politiques du début des années 1440 étaient très certainement motivées par l'intérêt personnel et non par la lutte contre l'Union⁸³. Faut-il donc conclure, à la suite de Scholarios, à l'absence totale d'ambition chez Dèmètrios au moment de la mort de Jean VIII en 1448 ? A-t-il réellement renoncé

φθορὰν μνωμένῳ τοῖς πράγμασιν ἐκ τῆς τῶν ὅλων σωτηρίας καὶ ἀσφαλείας, ὧς δεῖν λαμβάνειν μᾶλλον τὴν εὐκλειαν καὶ τὴν δόξαν.

80. Cette idée est tout à fait courante dans la littérature contemporaine : voir par exemple dans la lettre de Jean Eugénikos à Luc Notaras : ποῖον γένος ἕτερον ἢ ποῖον τῶν ὑπ' οὐρανὸν ἔθνος προδίδωσι τι καὶ τὸ ἐλάχιστον τῆς οἰκείας πίστεως δι' ἀνθρώπινα ; (JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre à Notaras*, dans LAMPROS, *PP*, I, p. 142¹⁰⁻¹¹). Voir aussi SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 161¹⁵⁻¹⁷ : νομίζω ἢ καὶ βεβαίως πέπεισμαι, ὅτι ὁ Θεὸς οὐ βουλήσεται ἵνα διὰ τι ἀνθρώπινον καὶ πρόσκαιρον παραιτησώμεθα τὴν πάτριον ἔνστασιν.

81. SCHOLARIOS, *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 122¹⁶⁻²⁰ : τὸ τοῖνον ὀνόματος ἡδίστου τῆς βασιλείας παραχωρῆσαι, οὐ καὶ πατρὶ παῖς, καὶ παιδὶ πατρὶ διαφιλοβητοῦντες πολλάκις διώλοντο, καὶ τὴν ἐσομένην προειδόμενον φιλονεικίαν καὶ σύγχυσιν καὶ τὴν τῶν ἄλλων φθορὰν στέρξαι τὰ δεύτερα, πόσῃν ἔχει φιλοσοφίαν, πόσῃν δὲ ἡμεῖς σοὶ χάριν ὀφείλομεν ;

82. Voir SCHOLARIOS, *Lettre à Dèmètrios Paléologue contre l'Union de Florence*, III, p. 117-136 ; SCHOLARIOS, *Au despote Dèmètrios Paléologue. Contre l'Union*, III, p. 174-178 ; JEAN EUGÉNIKOS, *Exhortation au despote*, dans LAMPROS, *PP*, I, p. 176-182.

83. Sur l'interprétation à donner aux agissements de Dèmètrios, voir DJURIĆ, *Crépuscule*, p. 314-317 ; BLANCHET, *Église byzantine*, p. 119-120.

de plein gré au pouvoir, ou a-t-il dû se plier avec amertume à la décision des autres membres de la famille impériale et des grands de la cour ?

Cette question est d'un intérêt d'autant plus grand que Scholarios est directement mêlé aux intrigues de la fin de l'année 1448 qui ont abouti à la désignation de Constantin comme le nouvel empereur. Il est tout à fait probable que Scholarios, en tant que chef de la Synaxe, s'était rapproché de Démétrios dès avant la mort de Jean VIII, et, pour cette raison, on est fondé à se demander si les antiunionistes ne pouvaient pas voir dans le despote un candidat idéal au trône impérial. Contrairement à ce que prétend Scholarios dans sa *Lettre à Démétrios Paléologue contre l'Union de Florence*, écrite quelques mois après les faits, la présence d'un empereur allié aux antiunionistes à la tête de l'État byzantin aurait pu à l'évidence servir leur cause, puisque c'est précisément un tel homme qui aurait été en mesure de rompre toute négociation officielle avec Rome et de revenir sur l'Union signée en 1439. Il faut donc examiner de près la position que prend Scholarios lors de cette délicate succession, de manière à mieux comprendre les relations qu'il est ensuite amené à entretenir avec le vainqueur, Constantin XI.

C'est dans sa *Lettre 34, À l'empereur Constantin* (fin 1449)⁸⁴, que Scholarios revient en détail sur ces événements et tente de montrer son entière loyauté à l'égard du nouvel empereur. Cette lettre a été classée par les éditeurs des *Œuvres complètes* de Scholarios dans sa correspondance privée, mais il est évident qu'il s'agit d'une lettre ouverte, destinée à être largement diffusée et adressée, à travers Constantin, à tous les Constantinopolitains⁸⁵; Scholarios s'exprime donc là en tant qu'homme public, et ce texte est l'une des pièces importantes de son œuvre polémique, même s'il est surtout centré sur son propre rôle et sur ses projets immédiats. L'exercice n'était pas aisé, car Scholarios devait se défendre de rien moins que du soupçon de trahison qui pesait sur lui⁸⁶. Il aborde l'accusation de front, reconnaissant qu'il a été mis en cause au moment où s'est ouverte la succession de Jean VIII, sous le prétexte qu'il incitait les clercs à douter de « la doctrine » de Constantin et à retarder de ce fait le moment de lui octroyer « l'honneur qu'ils ont l'habitude d'accorder aux plus pieux des empereurs »⁸⁷. La formule semble évoquer la question du couronnement de l'empereur, qui s'est en effet posée et qui est finalement restée pendante jusqu'au bout, Constantin XI n'ayant jamais été officiellement sacré⁸⁸.

84. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 463-473 et p. xxviii; ZÈSES, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 341-342. La date de 1449 correspond à la prise d'habit de Scholarios, ce dont il fait état dans cette lettre : pour cette datation, voir *infra* p. 425.

85. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 463²⁵⁻²⁶ : νῦν ὕστατον τόνδε σοι πέμπω, καὶ διὰ σοῦ τοῖς ἐμοῖς πᾶσι πολίταις.

86. C'est particulièrement clair lorsqu'il se compare à Archimède, accusé à tort d'avoir trahi Syracuse alors qu'il cherchait en réalité le moyen de la sauver : ἴσον γὰρ ἦν περὶ ἐμοῦ ταυτὶ συσκευάζειν καὶ τὸν Ἀρχιμήδην προδεδωκέναι τὰς Συρακούσας εἰπεῖν, ὅς μελετῶν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τούτων ἐκτείνετο, καὶ μέχρι πολλοῦ μόνος αὐτὸς ἐκ τῶν πολεμίων ἔδοξε σώζειν (*ibid.*, p. 466³⁴⁻³⁷).

87. *Ibid.*, p. 464³⁵-465² : μεταλλάττει δὲ φεῦ τὸν βίον ὁ βασιλεὺς, καὶ ταραχῆς πληροῦται τὰ πράγματα, καὶ μεστὰ πάντ' ἦν ὑποψίας, καὶ τὰ τῶν συκοφαντῶν ἐπ' ἐμὲ πάλιν ἐφέρετο βέλη μετὰ πλείονος αὐθαδείας. Καὶ ἡ πρόφασις ἦν, ὅτι τοὺς ἐπὶ τῶν ἱερῶν τεταγμένους περὶ τῆς σῆς ἔπειθον δόξης ἀμφιγνοεῖν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τιμὴν ἀναβάλλειν, ἣν τοῖς εὐσεβοῦσι τῶν βασιλέων νέμειν εἰώθασι.

88. Voir NICOL, D., *The immortal emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, last emperor of the Romans*, Cambridge 1992, p. 36-40; KORDOSES, M., *The question of*

Mais les reproches faits à Scholarios vont plus loin : il est amené à protester de son patriotisme et à affirmer qu'aucun de ceux qui partageaient son avis n'a été malveillant au point de vouloir « soulever les ennemis contre la patrie »⁸⁹, c'est-à-dire faire intervenir les Turcs dans ces querelles internes pour qu'ils soutiennent l'un des prétendants au trône. Or, juste après cette assertion, Scholarios ajoute, peut-être avec une certaine mauvaise foi : « nous ne savons pas s'il se trouvait quelqu'un pour vouloir de telles choses, quelqu'un pour le plaisir de qui il aurait fallu que nous, nous soyons malveillants au point de partir en campagne même contre toute justice »⁹⁰. Au dire de Scholarios, ce « quelqu'un » qui aurait comploté contre Constantin n'existe pas, et il insiste bien sur le fait que lui-même, de toute façon, ne s'est jamais rendu coupable de quoi que ce soit aux côtés de cet individu fantomatique⁹¹. L'assimilation de ce rival bien réel de Constantin, sur lequel Scholarios préfère glisser, au despote Démétrios est fort tentante, d'autant plus que l'allusion à une possible immixtion des ennemis que sont les Turcs oriente immédiatement les soupçons vers lui, eu égard à ses actions antérieures. De fait, le témoignage de Chalkokondylès conforte quelque peu l'hypothèse selon laquelle l'un ou l'autre des deux frères aurait pu faire appel à « une armée étrangère » pour s'emparer du trône et déclencher ainsi une guerre civile : selon ce chroniqueur, c'est avant tout pour éviter une telle catastrophe que les mésazons ont empêché Démétrios de prendre le pouvoir⁹².

Scholarios est donc tout simplement accusé d'avoir été un partisan de Démétrios contre Constantin, et même s'il ne cesse de clamer que ce ne sont là que calomnies, les présomptions dans ce sens sont tout à fait fondées. De fait, il reconnaît bel et bien ses torts vis-à-vis de Constantin, confessant qu'il a fini par être convaincu de cesser sa résistance pour faire allégeance au nouveau souverain⁹³. Son degré d'implication dans les intrigues menées par Démétrios reste cependant difficile à établir : il n'est pas exclu qu'il ait contribué à dissuader le despote de prendre les armes, non parce que l'arrivée de Démétrios à la tête de l'État byzantin ne lui paraissait pas profitable, mais parce qu'il savait que son candidat disposait de soutiens tout à fait insuffisants à Constantinople. Par ailleurs, comme il le rappelle lui-même, il avait toujours entretenu des relations plutôt cordiales avec Constantin⁹⁴, si bien qu'il pouvait aussi espérer continuer à

Constantine Palaiologos' coronation, dans *The making of Byzantine history. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, éd. R. BEATON et C. ROUECHÉ, Londres 1993, p. 137-141.

89. SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 465⁴⁻⁸ : καὶ πάντες ὁμοίως εἶχον, οἱ κοινωνοῦντες τῆς γνώμης, καὶ οὐδεὶς οὕτως ἦν πονηρός, ὥστε τῇ πίστει συμπτᾶτων ἑτερόν τινα τρόπον αὐτὴν ἀπολλύναι μετὰ τῶν ἡμῶν ὑπαρχόντων ἀπάντων, καὶ τοὺς πολεμίους ἐπανιστᾶν τῇ πατρίδι ταῖς οἰκοῖς διαφοραῖς.

90. *Ibid.*, p. 465⁸⁻¹⁰ : ἀλλ' οὐδ' ἴσμεν εἴ τις τὰ τοιαῦτα ἐβούλετο, ὃ χαρίζομένους ἡμᾶς, ἔδει γ' ἂν οὕτω γίνεσθαι πονηροῦς καὶ κατὰ τῶν δικαίων πάντων στρατεῦσθαι.

91. Voir *ibid.*, p. 465³³⁻³⁴ : οὕτε τοίνυν ἄλλος τις ἡμάρτανε κατὰ σοῦ καὶ τῶν δικαίων, ὃ βασιλεῦ, οὐδ' ἡμεῖς οἱ συνεξαμαρτάνοντες ἦμεν, ὥς ἐτόλμων πλάττειν οἱ συκοφάνται.

92. CHALKOKONDYLÈS, *Histoire*, p. 141²⁻⁵ : [...] τῶν μεσαζόντων, Καντακουζηνοῦ τε καὶ Νοταρᾶ, δεδιότων μὴ ἀφικομένου ἐπὶ τὴν βασιλείαν τούτου ἐπαγάγῃ ὁ Κωνσταντῖνος στρατὸν ἐπιλυδα, καὶ σφίσι ἀπόλοιτο ἡ ἀρχὴ τε καὶ τὰ πράγματα.

93. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 466¹⁴⁻¹⁵ : ἀνέπεισαν αὐθις πρῶτον ἐμὲ λῦσαι τὴν ἔνοτασιν καὶ τοὺς ἄλλους πείσαι συγκταλῦσαι.

94. Voir *ibid.*, p. 466²²⁻²⁸.

exercer son influence en haut lieu, même si Constantin risquait d'être plus favorable à l'Union que ne l'avait été Jean VIII.

La prise d'habit de Scholarios (1449-1450)

Tout semble rentrer dans l'ordre à partir du 12 mars 1449, lorsque Constantin arrive enfin à Constantinople, après avoir été acclamé à Mistra le 6 janvier 1449. Selon le récit de Scholarios, le nouvel empereur fait immédiatement taire toutes les rumeurs négatives qui couraient sur son compte et lui témoigne sa faveur en lui donnant accès au palais impérial et en lui confiant des charges officielles, peut-être même plus élevées que celles qu'il exerçait auparavant⁹⁵. Il est sûr que Scholarios, qui connaissait depuis longtemps Constantin, a pu, en diverses occasions, s'adresser personnellement à lui pour lui faire connaître son avis. La question de l'Union a dû être abordée entre eux, et Scholarios a certainement tenté de rallier Constantin à ses vues, comme il l'avait fait avec son prédécesseur. Il est fort probable qu'il a échoué, comme en témoignent les tentatives de Constantin XI visant à relancer l'Union dès 1449⁹⁶ : l'absence de sources plus précises ne permet d'avancer que des conjectures, mais il se pourrait que l'organisation d'une seconde confrontation entre Scholarios et Barthélemy Lapacci, probablement en 1450, soit une dernière tentative de compromis de la part de Constantin⁹⁷ ; après l'échec de ces discussions, l'empereur byzantin était contraint de prendre parti, ce qu'il allait faire en relançant officiellement l'Union.

Il n'y a pas trace d'une rupture franche entre Scholarios et Constantin dans la *Lettre 34, À l'empereur Constantin* : Scholarios y annonce qu'il se retire définitivement de la vie publique et qu'il va prendre l'habit monastique, mais il ne met pas cette décision sur le compte de ses mauvaises relations avec l'empereur ; au contraire, il s'évertue à montrer que sa position au palais est alors à son apogée et qu'il est en excellents termes avec Constantin⁹⁸. Il fait plutôt état de sa propre lassitude et de son ancienne aspiration à la vie monastique⁹⁹ ; selon lui, les circonstances sont désormais favorables pour qu'il honore enfin le vœu qu'il nourrissait depuis sa jeunesse, maintenant que plus rien ne s'y oppose et que personne ne va pouvoir le soupçonner

95. Voir *ibid.*, p. 470⁸⁻¹⁴ : ἐγὼ δὲ τῆς παλαιᾶς εὐμενείας μετὰ προσθήκης ἀπολαύω τῷ καιρῷ προσηκούσης, καὶ ἀνέωκται μὲν ἡ θύρα τοῦ δωματίου συνήθως, ἀνεῖται δὲ ἡ γνώμη τοῦ βασιλέως [...] καὶ ταῖς ἐξέδραις οὐ πόρρω τῶν ἐγγυτάτω τοῦ βασιλέως καθημένων ἐγώ, καὶ λειτουργῶ πάλιν ἐν τοῖς αὐτοῖς μετὰ πολλῶν βελτίονος σχήματος.

96. Constantin cherche à renouer des relations diplomatiques avec Rome dès son arrivée sur le trône : c'est dans cet esprit qu'il envoie à Gênes le Pérote Jean de Mare dès le 20 avril 1449, pour faire connaître ses bonnes dispositions à l'égard de l'Union : voir GUILLAND, R., *Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453)*, *Byzantinoslavica* 14, 1953, p. 226-244, ici p. 227.

97. Voir *supra* chapitre VII.1, note 100.

98. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 471¹⁵⁻¹⁹ : ἐγὼ τε ταῦθ' ὁρῶν ἔχαιρον καὶ προσήδρευον ἐκάστης ἡμέρας, αὐτὸς τε ἐμφορηθῆναι θέλων τῆς ἀπ' αὐτῶν ἡδονῆς καὶ πᾶσιν ἐκδηλὸν γεγονέναι τὴν βασιλέως φιλανθρωπίαν, ὥς ἂν μηδεὶς τολμῶη λοιπὸν νόθος ἐξηγητὴς ὧν ἂν πράττοιμι γίνεσθαι.

99. Scholarios avait commencé sa lettre à l'empereur en rappelant le vœu qu'il avait fait de devenir moine lorsqu'il avait trente ans (voir *ibid.*, p. 463²⁸-464¹) ; puis il justifie dans toute la suite de sa lettre le retard avec lequel il réalise finalement cette promesse (voir notamment *ibid.*, p. 464¹⁰⁻³⁴, 468³⁵-469¹⁰, 471²⁰⁻²⁶).

de quitter le palais impérial pour se soustraire à une quelconque sanction¹⁰⁰. Scholarios insiste donc avec une certaine véhémence sur l'autonomie entière de son choix. Tandis qu'il vivait jusqu'alors au monastère du Pantokrator, en tant que laïc, il déclare dans sa lettre à Constantin qu'il entre au monastère de Charsianités pour se préparer à sa prise d'habit, c'est-à-dire pour effectuer son noviciat : cette période probatoire durait habituellement entre six mois et trois ans selon les individus¹⁰¹ ; dans la mesure où Scholarios affirme qu'il est devenu moine « trois ans avant la prise » de Constantinople¹⁰², soit dans la première moitié de l'année 1450, il faut dater de la fin de 1449 son abandon de la vie laïque, en considérant que la durée de noviciat qui lui a été imposée a certainement été minimale.

Si Scholarios ne souligne pas dans cette lettre le sens politique de son acte, ce n'en est pas moins l'une des raisons évidentes de sa décision : en entrant dans un monastère, Scholarios renonce à titre personnel à sa carrière laïque, mais il cesse surtout de servir l'État. Il s'en justifie en rappelant sa participation à l'administration des affaires publiques pendant de longues années et cherche à présenter son départ comme un choix privé, motivé par des causes purement spirituelles. En réalité, eu égard au rôle politique qu'il jouait alors à Constantinople, son changement de statut marque un véritable tournant dans son engagement dans la lutte contre l'Union : toute son action auprès de Jean VIII pouvait en effet être analysée comme une tentative de protéger à la fois les intérêts politiques de l'Empire et la conception traditionnelle de l'orthodoxie, conçus l'un et l'autre comme des composantes de l'identité byzantine. Mais l'abandon de tout lien fonctionnel avec la cour et la réclusion volontaire parmi les moines renvoient Scholarios vers une tout autre logique, celle des orthodoxes les plus intransigeants, qui ne se préoccupent pas de pragmatisme politique, mais seulement de la pureté de la foi. En devenant moine, Scholarios accroît donc son prestige et sa crédibilité vis-à-vis de ses alliés antiunionistes¹⁰³ et se donne les moyens de se consacrer entièrement au combat qu'il s'est prescrit ; en même temps, il décide de se poser non plus en collaborateur, mais bien en censeur potentiel de toute l'action de Constantin XI, comme l'illustre bien l'avertissement qu'il donne à ce dernier à la fin de sa lettre : Scholarios clôt en effet sa *Lettre 34, À l'empereur Constantin* en appelant solennellement l'empereur à ne pas apparaître comme pire que ses prédécesseurs, sans quoi, lui prédit-il, c'est à Dieu qu'il devra en rendre compte¹⁰⁴.

100. Voir *ibid.*, p. 472⁸⁻⁹ : ἀποφυγὴ γὰρ οὐδεμία, πάσης προφάσεως ἐκποδῶν γενομένης.

101. Voir KAZHDAN, A., et TALBOT, A.-M., *Novice*, dans *ODB*, 3, p. 1499.

102. Cette information est donnée par une note autographe de Scholarios dans l'*Athous Pantocratorinus* 127, au fol. 212 : συνεγράφη τοῦτο ὁκτὼ ἔτεσι πρὸ τῆς ἀλώσεως : τριὰ δὲ ἔτεσι πρὸ τῆς ἀλώσεως ἐγένετο Γεννάδιος μοναχός. Voir SCHOLARIOS, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, II, p. 2, apparat ; voir aussi la description de l'*Athous Pantocratorinus* 127 dans SCHOLARIOS, I, p. XXIX-XXXIV.

103. Voir notamment l'enthousiasme de Jean Eugénikos dans la lettre où il félicite Scholarios de sa décision : voir JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre 14*, p. 173-175.

104. Voir SCHOLARIOS, *Lettre 34, À l'empereur Constantin*, IV, p. 473³¹⁻³⁸ : καὶ σὺ τῆς ἐκείνων βλάβης τῷ Θεῷ τὸν λόγον ὀφλήσεις [...]. Γένοιτο δὲ σοι μηδενὸς τῶν ἀρίστων ἐκείνων ὀφθῆναι χεῖρον.

La période 1445-1450 peut donc être appréhendée comme une phase d'émancipation progressive de Scholarios à l'égard du pouvoir politique. En tant que nouveau représentant des antiunionistes, il commence par organiser efficacement la lutte contre le décret florentin, puis il tend à radicaliser son discours à partir du moment où il devient moine, en 1449/1450. S'il a pu jouer pendant longtemps de toutes les possibilités que lui ouvrait sa collaboration avec Jean VIII, l'avènement du nouvel empereur modifie profondément les paramètres avec lesquels il doit désormais compter : dans ce contexte, Scholarios choisit assez vite de rentrer dans des rapports plutôt conflictuels avec Constantin XI, peut-être avec l'idée qu'il peut remporter l'épreuve de force contre l'empereur. Son objectif n'est de toute façon plus de contribuer à faire exister l'Empire, mais de se consacrer désormais entièrement à la préservation de l'Église orthodoxe traditionnelle qu'incarne alors la Synaxe.

3. VICTOIRES ET ÉCHECS DE LA SYNAXE

Vers 1450, la Synaxe se présente comme une Église clandestine qui perpétue l'orthodoxie stricte et rejette, en théorie comme en pratique, toutes les conclusions du concile de Florence. Elle gagne encore en légitimité et en visibilité avec la fuite du patriarche uni, Grégoire III : Scholarios, devenu le dirigeant incontesté de la Synaxe, peut alors prendre de fait la place du chef de l'Église orthodoxe, allant même jusqu'à se faire passer pour le patriarche de Constantinople auprès du représentant de l'Église hussite de Prague qui vient le solliciter. Mais la grande affaire des années 1451-1452 reste encore et toujours la ratification de l'Union, et, malgré toute l'activité qu'il déploie pour contrecarrer les projets de Constantin XI et du pape Nicolas V, Scholarios ne réussit pas à empêcher la proclamation officielle de l'Union à Sainte-Sophie le 12 décembre 1452. Isolé dans sa résistance et incapable de s'opposer tant aux choix de la diplomatie impériale qu'à l'avancée ottomane, Scholarios n'offre d'autre perspective à ses partisans que le recours à Dieu seul. Il reste que son pessimisme durant ces années critiques éveille chez certains de ses concitoyens des doutes et de la méfiance, puisque Scholarios continue à être accusé de rechercher avant tout son intérêt personnel. Pour autant que ce reproche ne soit pas totalement infondé, comment faut-il l'interpréter ? Si l'on accepte que Scholarios nourrissait certaines ambitions en appelant ses compatriotes à ne pas se défendre par les armes contre les Turcs, il faut admettre que ses projets se plaçaient alors nécessairement dans la perspective d'un État qui allait devenir ottoman. Scholarios a-t-il pu anticiper à ce point la chute de Constantinople et se comporter en fonction de la victoire prévisible du sultan ? Ou doit-on plutôt comprendre son attitude comme l'abandon de toute velléité d'influence sur le cours terrestre des événements, comme il l'affirme lui-même ?

Le départ du patriarche Grégoire III

Jusqu'en 1450, l'Église officielle de Constantinople reste aux mains des unionistes, qui pratiquent sans aucun doute la commémoration du pape, comme le signalait encore en juin 1447 le patriarche Grégoire III dans sa lettre au prince Alexandre de Kiev¹. À la fin des années 1440, il se peut que le fonctionnement même du patriarcat ait été de plus en plus entravé par la montée en puissance de l'organisation antiunioniste : si la chancellerie patriarcale pouvait sans doute encore travailler avec un petit groupe de clercs et de fonctionnaires unionistes, il devenait certainement difficile pour le patriarche de réunir un synode, alors que la grande majorité des métropolitains avaient renié leur adhésion à l'Union.

Cette situation indécise prend fin avec la fuite du patriarche Grégoire III. Seul Sphrantzès évoque explicitement le départ du patriarche dans les termes suivants : « au mois d'août de la même année [1451], le seigneur patriarche Grégoire quitta

1. Voir *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et documenta*, éd. J. KRAJCAR, Rome 1976, p. 146-149, ici p. 148 : « papae nomen commemoratur apud nos in sacra liturgia, illique commemorant nos » (la version originale du document est en russe, je cite ici la traduction latine réalisée par J. Krajcar). Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3398, p. 60.

lui aussi la Ville comme un fugitif pour traverser la mer»². Les conditions exactes du départ de Grégoire Mammas sont très mal connues, et la date d'août 1451 pose problème. En effet, N. Iorga puis G. Mercati avaient déjà souligné la présence du patriarche Grégoire dans le comptoir vénitien de Coron à l'automne 1450, selon un acte du Sénat vénitien daté du 12 octobre 1450³. L'abandon du siège de Constantinople et surtout le passage du patriarche en territoire latin, de même que l'envoi en son nom d'un émissaire à Rome⁴, ne s'expliquent que si Grégoire prévoyait déjà à cette date de se retirer en Italie. Si tel est bien le cas, il est fort improbable que le patriarche soit revenu à Constantinople entre octobre 1450 et août 1451 pour en repartir aussitôt. Par ailleurs, dans un texte daté par J. Gill, puis par G. Hofmann de 1451⁵, Isidore de Kiev fait allusion au fait que le patriarche de Constantinople se trouve encore dans le Péloponnèse⁶: au moment où écrit Isidore, à une date qu'on ne peut préciser davantage, Grégoire III séjourne donc depuis plusieurs mois en Grèce.

Un autre argument incite à douter de la date fournie par Sphrantzès: le 27 septembre 1451, le pape Nicolas V remet une longue lettre à un envoyé de Constantin XI, dans laquelle il évoque de façon détaillée le sort du patriarche. Le souverain pontife exige de l'empereur qu'il rappelle le patriarche de Constantinople sur son siège et qu'il fasse en sorte que l'autorité de ce dernier soit reconnue par tous, «pour qu'il ne soit pas considéré comme un ministre rejeté, mais comme le vrai patriarche de l'Eglise de Constantinople»⁷. Si le départ de Grégoire III ne datait que du mois précédent, le pape aurait-il déjà connaissance de sa situation et entérinerait-il aussi rapidement son abandon de

2. SPHRANTZÈS, *Chronique*, p. 112²⁸⁻²⁹: τὸν δ' αὐτοῦ ἔτους αὐγουστον διέβη ἀπὸ τῆς Πόλεως ὡς φυγὰς καὶ ὁ πατριάρχης κύρ Γρηγόριος.

3. Voir *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*, éd. N. IORGA, III, Paris 1902, p. 257; MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 134. L'acte a été édité par G. Fedalto: «quod in complacentiam reverendissimi domini patriarche Constantinopolitani, qui venit Coronum et mittit quendam archiepiscopum ad Romanum pontificem, possit scribi in eius favorem [...]» (FEDALTO, G., *La Chiesa latina in Oriente*, III, *Documenti veneziani*, Vérone 1978, n° 623, p. 245). La date de 1450 a été mise en doute par J. Gill (voir GILL, *Concile*, p. 336, note 3) et plus récemment par S. Barnalidès (voir BARNALIDÈS, S., *Γρηγόριος ὁ Γ', ὁ τελευταῖος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀλωση (1453) καὶ ἡ φιλενωτική πολιτική του*, Thessalonique 2001, p. 93, note 286); pour tant, l'envoi par Grégoire III d'un métropolite à Rome date indubitablement de l'année 1450: voir note suivante.

4. Voir *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*, éd. N. IORGA, II, Paris 1899, p. 27-28: N. Iorga cite un acte de la Chambre apostolique daté du 19 décembre 1450, par lequel le pape accorde au métropolite grec d'Héraclée, Joseph, la somme de 200 florins pour le compte du patriarche de Constantinople: «item florenos similes 200, pro totidem solutis Venetiis reverendo patri domino Joseph, archiepiscopo Iraelensi, Greco, nomine reverendissimi domini patriarche Constantinopolitani quos dominus noster eidem donavit».

5. Voir ISIDORE DE KIEV, *Sermones inter Concilium Florentinum conscripti*, éd. G. HOFMANN, Rome 1971. Le cinquième écrit adressé au pape par Isidore, intitulé «Comment il faut accomplir l'Union» (voir *ibid.*, p. 81-94), est daté par son éditeur de 1451: voir *ibid.*, p. XI. Sur cette datation, voir aussi l'opinion concordante de J. Gill: GILL, *Concile*, p. 338-339.

6. Voir ISIDORE DE KIEV, *Sermones*..., p. 93³³⁻³⁴: [...] ἐν Πελοποννήσῳ, ἔτι περιόντος ἐκείσε καὶ τοῦ πατριάρχου.

7. HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 134²²⁻²⁶: «volumus, ut patriarcham Constantinopolitanum ad sedem suam revoces faciasque sibi ab omnibus talem et tantam reverentiam et obedientiam exhiberi, que merito sue pontificali auctoritati debet impendi, ita ut non abiectus sacerdos, sed verus ecclesie Constantinopolitane patriarcha teneatur».

charge? De plus, Nicolas V semble très bien informé des difficultés que rencontre Grégoire à Constantinople: il insiste en particulier sur la question des ordinations, réclamant que le patriarche préside directement ou indirectement à toutes les intronisations de clercs⁸; or on a vu que la Synaxe se distingue justement en ce qu'elle procède de sa propre autorité à de tels actes ecclésiastiques. Il semble donc probable que le souverain pontife ait eu la possibilité de s'entretenir de vive voix avec le patriarche fugitif, ce qui tendrait à accréditer plutôt la date de 1450 pour son départ de Constantinople⁹.

Les termes qui qualifient le comportement de Grégoire Mammas dans les sources citées ci-dessus ne sont pas neutres: plus encore que la fuite, ils évoquent l'expulsion ou même le bannissement. Ainsi le sens le plus courant du nom φυγάς, employé ici par Sphrantzès, est bien celui d'exilé ou de banni; de même, le terme latin «abjectus» renvoie à la notion de rejet. Il n'est pas tout à fait indifférent de savoir si le patriarche Grégoire III a quitté Constantinople de son propre chef, pour aller trouver une situation plus favorable, ou s'il en a été littéralement chassé. Quelques autres sources inclinent à préférer la seconde option: Doukas, lorsqu'il évoque la cérémonie du 12 décembre 1452 à Sainte-Sophie, rapporte qu'il a été fait mention de Grégoire, «le patriarche banni (ἐξόριστον)»¹⁰. De même, le poète latin Hubertin Pusculo, qui fait un portrait très louangeur de Grégoire III, atteste que celui-ci était «raillé» («irrisus») dans sa patrie, et que c'est en tant que «banni» («exul») qu'il a été contraint de partir pour Rome¹¹. Une indication supplémentaire peut être inférée de certaines phrases de Scholarios extraites de sa *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*¹². Scholarios écrit cette longue missive à Luc Notaras en 1452 pour tenter de le dissuader d'obéir aux injonctions pontificales, et il évoque précisément la question de l'éventuel retour du patriarche «schismatique» sur son trône¹³; or, dans un autre passage de cette lettre, il affirme qu'il mettra toute son énergie à résister «si quelqu'un veut ramener à nouveau la mauvaise Union qui a été bannie (ἐξωστρακισμένην)»¹⁴. Par cette formule lapidaire, Scholarios amalgame le

8. Voir *ibid.*, p. 134²⁷: «ipse clericos et ordinet aut ordinari faciat». Nicolas V ajoute que les ordinations auxquelles a procédé le patriarche ne doivent pas être contestées: «nullusque ordinationibus, quas iuxta canonicas sanctiones semper prodire confidimus, contraire presumat» (*ibid.*, p. 134²⁸⁻³⁰). Notons que la version grecque de cette lettre, réalisée probablement par Théodore de Gaza, s'éloigne substantiellement de l'original latin, puisque la notion d'«ordination» («ordinatio») y est remplacée par celle, beaucoup plus générale, de «disposition» (διάταξις), comme en témoigne la traduction de la dernière phrase citée ci-dessus: μηδὲ τις ταῖς αὐτοῦ διατάξεσιν, ἅς αἰεὶ γίνεσθαι κατὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνας πειθόμεθα, τολμάτῳ ἐναντιοῦσθαι (*ibid.*, p. 138⁷⁻⁸).

9. C'était déjà la date retenue par G. Mercati: voir MERCATI, *Scritti d'Isidoro*, p. 134.

10. DOUKAS, *Histoire*, p. 317²⁹⁻³⁰: μνημονεύσαντες τὸν πάπαν Νικόλαον ἐν τοῖς διπτύχοις καὶ τὸν ἐξόριστον πατριάρχην Γρηγόριον.

11. PUSCULO, *Constantinopolis*, p. 31, vers 246-247: «Cogitur irrisus patriâ decedere terrâ / Exul, et ipse petit Romam».

12. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 136-151 et p. XIV-XV. Voir aussi ZÈSES, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 271-273.

13. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 151¹⁻²: ἔτε τοίνυν ὁ σχισματικὸς πατριάρχης μέλλοι ζῶν ποτε παραγίνεσθαι, εἴτε τινὰ τοιοῦτον αὐθις ἐπὶ τὸν θρόνον.

14. *Ibid.*, p. 147⁷⁻⁸: ἀλλ' οὐδ' εἴ τις ἐθέλοι τὴν κακὴν ἔνωσιν ἐξωστρακισμένην αὐθις κατάγειν συμπράξομαι, ἀντιστήσομαι μὲν οὖν ἄχρι θανάτου.

bannissement du patriarche Grégoire III et l'abandon de l'Union par l'Église de Constantinople : il faut donc comprendre que, sous la pression des antiunionistes, Grégoire a été poussé à renoncer à ses fonctions, et il est vraisemblable qu'à la suite de son départ, le clergé uni a totalement cessé de représenter l'orthodoxie officielle. La même idée se retrouve aussi dans l'épître de la Synaxe aux hussites, datée du 18 janvier 1452 : l'Union de Florence est évoquée dans le texte, or il est dit que non seulement les membres de la Synaxe ne l'ont pas acceptée, mais qu'ils l'ont même « invalidée »¹⁵, ce qui signifie bien qu'elle n'est plus en vigueur à Constantinople à cette date.

Le départ de Grégoire III sanctionne donc la victoire temporaire des antiunionistes, et surtout du premier d'entre eux. Faut-il cependant croire Pusculo lorsqu'il prétend que la fuite du patriarche a eu pour conséquence une agitation sanglante dans toute la ville¹⁶ ? Certains unionistes ont-ils pu être pris à parti, dès lors qu'ils n'étaient plus protégés par les autorités ? Aucune autre source ne confirme l'assertion de Pusculo, qui est peut-être exagérée. Il reste que les antiunionistes profitent sans aucun doute du vide créé par l'absence de patriarche¹⁷, et il n'est pas excessif de dire que Scholarios, en tant que dirigeant de la Synaxe, se pose à partir de ce moment en véritable chef religieux de la capitale byzantine.

Les prérogatives d'un patriarche

Il est remarquable que, durant la vacance du siège patriarcal et avant la venue du légat pontifical Isidore de Kiev, soit très probablement entre l'été 1450 et le début de l'année 1452, Scholarios agit comme s'il lui revenait d'administrer l'Église, attitude que Constantin XI tolère à tout le moins. Délivré pour un temps du combat contre l'Union de Florence, Scholarios se consacre alors à des questions ecclésiastiques d'ordre plus général, comme il siérait à un véritable responsable religieux.

Dans le texte intitulé, de façon restrictive, *Liste des écrits antiunionistes* (fin 1452), Scholarios récapitule tous les écrits publics dont il est l'auteur depuis sa prise d'habit¹⁸. Or parmi ceux-ci figurent, selon ses propres dires, deux esquisses de nouvelles rédigées par lui : la première devait donner lieu à un chrysobulle

15. Voir SALAC, *Constantinople et Prague*, p. 16 : [...] οὐ κατ' ἐκείνην τὴν ἔνωσιν τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ δεδεκασιμένην, ἥτις διαίρεσις ἀπὸ τῆς ἀληθείας εὐλόγως ἂν ὀνομάζοιτο, καὶ διὰ τοῦτο ἐκείνην οὐ προσεδεξάμεθα, ἀλλὰ μᾶλλον παντάπασιν ἡκυρώσαμεν. Voir aussi SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 153¹⁵⁻¹⁸ : τί ἔδει τῶν τοιούτων πάλιν ἐμπλοκῶν, εἰ γε ἐμέλλομεν τὴν ἐκκλησίαν ἡμῶν ἀποκαθιστᾶν ὡς ὄριζες, καὶ τὰ βεβιασμένα ἐκεῖνα τῆς Φλωρεντίας ἔργα παραιτεῖσθαι, ἅπερ ὁ Θεὸς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ ὁ χρόνος ἡκύρωσε ;

16. Voir PUSCULO, *Constantinopolis*, p. 31, vers 247-249 : « Pastore fugato / Constantina polis furiis agitata cruentis / Bacchatur, laxis princeps portatur habenis ».

17. Ce vide n'est pas comblé par la nomination d'un autre patriarche avant la chute de Constantinople : le patriarche Athanase II, cité seulement dans la chronique russe de Nestor-Iskander, n'a jamais existé, et le concile de 1450 qui se serait tenu sous son autorité est totalement fictif : voir NESTOR-ISKANDER, *The tale of Constantinople, of its origin and capture by the Turks in the year 1453*, éd. W. K. HANAK et M. PHILIPIDES, New Rochelle (NY) 1998, p. 28-29, 80-81, 90-91. Sur le pseudo-concile de 1450, voir PODSKALSKY, *Griechische Theologie*, p. 16, note 34, et *Regestes*, VII, p. 62, n° 3403.

18. Voir Annexe IV.3.

impérial¹⁹, tandis que la seconde était destinée à être enregistrée par « les dignitaires ecclésiastiques »²⁰. Le vocabulaire employé indique que Scholarios recourt ici à la procédure législative traditionnelle de l'administration byzantine : il propose des textes pour qu'ils soient ensuite validés et édictés par les deux instances décisionnaires que sont l'empereur et le synode ; Scholarios se comporte donc exactement comme un patriarche qui souhaite promulguer une nouvelle loi d'État, ce qui au demeurant était très rare²¹. Le contenu des deux nouvelles telles qu'il les décrit semble presque identique : celle qui est adressée à l'empereur a pour objet de faire disparaître « les transgressions, honnies par Dieu, des lois ecclésiastiques et divines »²², tandis que celle que Scholarios destine aux métropolitains vise « à la restauration des lois ecclésiastiques et divines » et traite à la fois des « transgressions » et des « corrections » qu'il faudrait y apporter²³. Les deux ébauches de nouvelles participaient très certainement d'une même tentative de réforme de l'Église face au problème général du non-respect des canons.

Il se trouve que l'une des œuvres de Scholarios datant sans aucun doute de cette période converge exactement vers le même genre de préoccupations : il s'agit de l'opuscule intitulé *Contre la simonie*, dont Scholarios atteste dans une note marginale qu'il a été écrit « deux ans avant la prise » de Constantinople²⁴, soit en 1451. Scholarios y traite en détail de la vénalité des ordinations et dénonce ces pratiques comme l'une des causes essentielles de la décrépitude de l'Église orthodoxe, laquelle est elle-même responsable de la colère de Dieu contre les Byzantins. Ce court traité porte donc sur les manquements à la règle, plus précisément en matière de discipline ecclésiastique. Or ce réquisitoire a été envoyé à Constantin XI, comme Scholarios l'indique dans sa note marginale²⁵, et la lettre d'envoi a été conservée²⁶.

19. Voir SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179⁶⁻⁷ : ἐπὶ ἡ νεαρά ἡ χρυσόβουλλος, ἣν ἐσχεδιάσα ἵνα γένηται παρὰ τοῦ αὐτοκράτορος.

20. *Ibid.*, p. 179⁹⁻¹⁰ : ἐπὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ νεαρά, ἥτις ὀφείλει γίνεσθαι παρὰ τῶν ἐκκλησιαστικῶν.

21. D'après la documentation conservée, la dernière nouvelle proposée par un patriarche et enregistrée par un empereur était celle d'Athanase I^{er}, promulguée en octobre 1304 : voir *Regestes*, IV, n° 1607, p. 389-395. Sur la nouvelle, qui est obligatoirement une loi générale édictée par l'empereur, et non pas seulement une décision patriarcale, voir DÖLGER, F., et KARAYANNOPULOS, J., *Byzantinische Urkundenlehre. I, Die Kaiserurkunden*, Munich 1968, p. 75-77 ; PERENTIDIS, S., Le terme 'néara' sous les premiers Paléologues, *Subseciva Groningana* 4, 1990, p. 163-176 ; KAZHDAN, A., Novel, dans *ODB*, 3, p. 1497.

22. SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179⁷⁻⁸ : ἀναρρητική τῶν θεοστυγῶν παραβάσεων τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ θείων νόμων.

23. *Ibid.*, p. 179¹⁰⁻¹² : εἰς ἀνανέωσιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ θείων νόμων δεινῶς καὶ πολυειδῶς πατούμένων ἥτις καὶ ἐσχεδιάσθη, τὰς παραβάσεις καὶ τὰς διορθώσεις κατὰ μέρος περιέχουσα.

24. SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 239-251 et XIX-XX. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 314-315. La note marginale figure dans le *Parisinus gr.* 1289 : Γενναδίου μοναχοῦ τοῦ Σχολαρίου ἐγράφη δυὸν ἔτεσι πρὸ τῆς ἀλώσεως (SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 240, apparat).

25. Voir *ibid.*, p. 240, apparat : καὶ ἐπέμφθη τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ καὶ ἐκείνος οὐδέν τι βελτίων ἦν. Et Scholarios d'ajouter que cet exemplaire est précisément celui qu'il avait remis à l'empereur et qu'il a retrouvé après la chute de Constantinople : καὶ τοῦτο αὐτοσχέδιον εὗρηται μετὰ τὴν ἄλωσιν, καὶ τοῦτο ἦν τὸ πεμφθὲν τῷ βασιλεῖ τότε.

26. Voir *ibid.*, p. 239-240. Le seul manuscrit dans lequel elle figure aujourd'hui n'est pas le même que le précédent : il date du XVI^e siècle, mais l'authenticité de la lettre n'a jamais été mise en doute.

Cette dernière comporte des allusions claires à l'usage auquel Scholarios destinait son œuvre : il explique en effet à l'empereur qu'il n'attend pas de lui qu'il le comble de compliments, mais que « la véritable louange, ce serait de la ratifier (κυρῶσαι) aussi en acte, mesure qui t'appartient assurément »²⁷. Le terme κυρῶσαι appartient sans aucun doute au vocabulaire technique de la chancellerie impériale, et Scholarios, en tant qu'ancien secrétaire de Jean VIII, utilise à dessein un mot aussi précis. Une étude diplomatique du *Contre la simonie* pourrait donc permettre d'en isoler un passage correspondant au texte préparatoire d'une loi, et il serait alors particulièrement intéressant de le comparer à la description que donne Scholarios du brouillon de chrysobulle qu'il a soumis à l'empereur, de façon à déterminer s'il s'agit du même texte.

L'essentiel ici réside dans le rôle que s'attribue Scholarios en s'adressant ainsi à l'empereur : alors qu'il est probablement à l'origine du départ du patriarche légitime, il n'hésite pas à assumer la fonction de ce dernier en préconisant une réforme de l'Église et en demandant à Constantin XI de la ratifier. Non seulement il est clair que Scholarios ne craint aucunes représailles de la part de l'empereur en prenant ainsi en charge les affaires ecclésiastiques, alors qu'il n'a été d'aucune manière nommé par Constantin, mais il se considère même comme assez puissant pour s'octroyer de sa propre autorité un rôle pastoral quasi-officiel. Il a certes conscience du caractère audacieux de sa démarche, comme il l'évoque fugitivement dans sa lettre d'envoi à Constantin, lorsqu'il reconnaît que certains le traiteront de « présomptueux »²⁸ – et Scholarios use probablement ici d'un euphémisme, alors qu'il était peut-être accusé d'usurper purement et simplement les compétences du patriarche. Il se justifie d'une façon qui n'appelle pas de réplique, déclarant que ses actes lui sont directement prescrits par son Seigneur : « j'obéirai plutôt à Dieu qui commande d'agir de cette manière qu'à l'homme qui juge bon de faire autrement »²⁹. Ainsi, dès le début des années 1450, Scholarios prétend tenir sa légitimité de Dieu seul, ce qui lui donne soi-disant autorité pour administrer l'Église selon les volontés du Très-Haut : il se targue en effet de les discerner mieux que la plupart de ses contemporains, inconscients de la gravité de leurs péchés³⁰. Cette conception de la mission qui incombe au chef de l'Église se rapproche fort de celle qu'il développera par la suite, lorsqu'il deviendra réellement patriarche de Constantinople³¹. Dans l'immédiat, la tentative de Scholarios semble avoir échoué, comme il le laisse entendre lui-même dans sa note marginale postérieure³² : Constantin XI n'a pas accédé à sa demande. Mais à la même période, Scholarios trouve une autre occasion, tout à fait inattendue, de jouer un rôle ecclésiastique de premier plan.

27. *Ibid.*, p. 239¹⁷⁻¹⁸ : ἐπαινός τε ἀληθής, τὸ καὶ ἔργοις αὐτὸν κυρῶσαι, τό γε σὸν μέτρον.

28. *Ibid.*, p. 239¹⁹⁻²⁰ : καὶ οἶδα μὲν πολλοῖς οὐκ ἀρέσων, οἱ ἐροῦσί με ἀλαζόνα.

29. *Ibid.*, p. 239²⁹⁻³⁰ : πεισθήσομαι τε τῷ θεῷ μᾶλλον ἐπιτάττοντι οὕτω πράττειν ἢ τῷ ἀνθρώπῳ ἄλλο τι ἀξιοῦντι.

30. Voir *ibid.*, p. 240⁴⁻⁷ : τοῦτο δ' οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦντες, τυφλοὶ τὸν αἰῶνα τόνδε διαπορεύονται· ἐλπίζουσι γὰρ καπνοῖς θυωμάτων ἢ βοᾶς τισι καὶ ἀσήμερις ἔσθ' ὅτε τὸν Θεὸν θεραπεύσειν οὕτως, ἀσύγνωστα εἰς αὐτὸν ἐξυβρίζοντες, μάταιοι.

31. Voir *supra* chapitre II.4.

32. Voir *supra* note 25.

L'ambassade tchèque

La venue d'un représentant des hussites à Constantinople à la fin de l'année 1451 est un événement bien connu, notamment grâce à la publication par A. Salač en 1958 de tous les documents concernant l'affaire³³. Le mouvement de réforme du christianisme animé par Jean Hus (vers 1370-1415) dans les premières années du xv^e siècle s'était déjà largement développé au milieu du siècle : il avait fait des émules dans toute la Bohême, au point que les hussites – ou utraquistes, dénommés ainsi parce qu'ils communiaient sous les deux espèces – constituaient une part importante de la population tchèque et comptaient même comme force politique³⁴. En 1448, leur chef Georges de Poděbrady avait réussi à entrer dans Prague et dès lors il n'avait pas manqué de reconnaître l'autorité de Jan Rokycana, clerc utraquiste qui avait été élu archevêque de Prague par la diète de Bohême dès 1435. Le conflit entre les hussites et la papauté se cristallisait alors précisément sur la personne de Rokycana, car Nicolas V refusait obstinément de le nommer archevêque de Prague, tandis que le chef de l'Église hussite ne pouvait de son côté exercer pleinement son ministère tant qu'il n'obtenait pas l'aval de Rome. Rokycana tenait en effet à respecter le principe de la succession apostolique, ce qui signifie qu'il devait, comme tout évêque latin, recevoir au moins l'approbation du successeur de Pierre, passage obligé pour qu'il puisse à son tour ordonner des prêtres. Si le pape persistait à refuser, l'Église hussite, privée de tout évêque légitime, risquait de déperir. Devant cette impasse, certains Tchèques avaient alors songé à la possibilité que Rokycana soit élevé à la dignité épiscopale par le patriarche de Constantinople, dont ils savaient fort peu de choses, sinon que son Église était désormais unie à celle de Rome, de sorte que son investiture serait parfaitement valide.

C'est dans ce contexte que se place l'arrivée de Constantin l'Anglais à Constantinople à l'automne 1451. L'identité de ce personnage, dont on ne connaît pas le véritable nom, a fait l'objet d'une longue controverse, certains historiens proposant de l'identifier avec l'Anglais Peter Payne, membre du consistoire hussite, tandis que d'autres, notamment F. M. Bartoš, pensent qu'il s'agit plutôt d'un diplomate tchèque, lié lui aussi au mouvement hussite et grand lecteur de Wyclif, Matthieu de Hnátice³⁵. Quoi qu'il en soit, peu après son arrivée, l'ambassadeur hussite rencontre les représentants de l'Église orthodoxe, en l'espèce ceux de la Synaxe, et, sous leur influence, il se convertit à l'orthodoxie. Les chroniqueurs byzantins ne relatent pas cet événement relativement mineur et, en dehors des documents émanant de Constantin l'Anglais lui-même et de la Synaxe, seul le poète Pusculo évoque le séjour du Tchèque à Constantinople³⁶. La version qu'il

33. Voir SALAČ, *Constantinople et Prague*. Outre cet ouvrage essentiel, voir PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 208-225 ; BARTOŠ, F. M., A delegate of the Hussite Church to Constantinople in 1451-1452, *Byzantinoslavica* 24, 1963, p. 287-292 ; 25, 1964, p. 69-74 ; ODLOŽILIK, O., The Hussite king. Bohemia in European affairs, 1440-1471, New Brunswick (NJ) 1965, p. 51-68 ; *Regestes*, VII, n° 3407 et 3408, p. 64-66 ; CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 108-122.

34. Voir ŠMAHEL, F., Hus (Jean) et les Hussites, dans *DEMA*, I, p. 756-757 ; ZACHOVA, J., Utraquistes, dans *DEMA*, II, p. 1560.

35. Voir sur ce point PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 170-175 ; BARTOŠ, F. M., A delegate of the Hussite Church to Constantinople in 1451-1452..., p. 287-292 et 69-74.

36. Voir PUSCULO, *Constantinopolis*, p. 36-38, vers 498-558.

donne de cet épisode est tout à fait déformée, Pusculo étant très enclin à la polémique sur les questions religieuses : il présente le Tchèque comme un hérétique monstrueux jusque dans son apparence³⁷, prompt à critiquer le pape et à faire l'éloge des dogmes grecs ; selon Pusculo, l'autre hérétique des lieux, Scholarios, s'intéresse alors à lui et le reçoit³⁸, puis organise toute une mise en scène pour que le Tchèque puisse publiquement dire tout le mal qu'il pense de Rome !

Les deux documents attribués à Constantin l'Anglais relatant sa conversion, à savoir sa déclaration de foi (λίβελλος) et sa profession de foi écrite (ὁμολογία)³⁹, mais aussi l'attestation et profession de foi qu'il reçoit de la Synaxe (ἐκθεσις)⁴⁰, éclairent l'épisode sous un autre jour et permettent de mieux connaître le rôle qu'y joue Scholarios. Constantin se présente dans tous ces documents comme un clerc venu de Bohême pour s'instruire auprès des orthodoxes. Après avoir appris de Scholarios ce qu'il devait connaître des dogmes et des usages orientaux, il s'est finalement converti à l'orthodoxie, tout en conservant son statut de prêtre. Il est reparti pour Prague en janvier 1452, muni de plusieurs documents de la Synaxe, parmi lesquels se trouve une étonnante lettre officielle qui invite les hussites à s'unir à l'Église de Constantinople⁴¹. Dans tous ces textes, la véritable cause du voyage de Constantin l'Anglais n'est jamais évoquée, et le nom même de Rokycana est totalement absent de ces sources. Selon O. Odložilík, l'ambassadeur tchèque n'était probablement envoyé que pour une discrète mission de reconnaissance : les tractations concernant la consécration de l'archevêque de Prague ne devaient avoir lieu que plus tard, si les Tchèques décidaient de poursuivre dans cette direction⁴². En réalité les propositions d'Union émises par la Synaxe n'ont pas suscité l'enthousiasme des responsables ultrquistes : leur réponse date seulement de l'automne 1452 – il est du reste impossible de savoir si elle a vraiment été expédiée à Constantinople – et elle ne donne pas suite à ce projet d'Union des deux Églises⁴³.

Cette réponse des Tchèques à la fin de l'année 1452 concerne pourtant l'histoire byzantine en raison des destinataires auxquels elle est adressée : le premier

37. Voir *ibid.*, p. 36-37, vers 498-502 : « At Constantini tunc illis forte diebus / Venerat haereticus quidam Boëmius urbem / Solus qui sociis ustis evaserat ignes. / Monstrum hominis, rapidumque lupum velabat ovina / Pelle tegens ». Voir aussi *ibid.*, vers 537-541.

38. Voir *ibid.*, p. 37, vers 512-515 : « Scholarius illum / Excipit haereticus, Martis post horrida fata / Quem Danai extulerant, et primum erroris habebant, / Haerescosque ducem ».

39. Voir SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 28-32 et 32-39. Ces textes ne nous ont été transmis que dans leur version grecque : or s'ils sont bien de Constantin l'Anglais, ils doivent avoir été rédigés d'abord en latin et avoir été ensuite traduits en grec, puisque Constantin ne connaissait pas cette langue.

40. Voir *ibid.*, p. 40-61.

41. Cette épître, distincte des autres documents cités, a été publiée dans ses versions grecque et latine par A. Salač : voir *ibid.*, p. 16-25 ; voir aussi *Regestes*, VII, n° 3407, p. 64-65. Elle correspond à la quatrième déclaration signée des métropolitains contre l'Union de Florence, selon la *Liste des écrits antiunionistes* (1452) de Scholarios : καὶ τὴν τετάρτην, ὅτε ἦλθεν ὁ μαγίσταρ Κωνσταντῖνος ὁ Ἰγκλίνος (SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 180⁴⁻⁵). Voir aussi Annexe IV.3 et Annexe III.2.b.

42. Voir ODLOŽILÍK, O., *The Hussite king. Bohemia in European affairs, 1440-1471*, New Brunswick (NJ) 1965, p. 62-63.

43. Voir SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 63-66. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3408, p. 65-66.

n'est autre que l'empereur Constantin XI, ce qui ne laisse pas d'être surprenant, eu égard à la quasi-absence de référence au basileus dans tous les autres documents susmentionnés ; mais outre l'empereur, elle est destinée aussi à Scholarios, qualifié ici de « patriarche de l'Église des Grecs »⁴⁴. Cette erreur grossière suscite l'interrogation : Constantin l'Anglais a-t-il pu réellement croire que le moine Gennadios, qu'il avait plusieurs fois rencontré, était le patriarche en titre ? Au vu des documents qui lui ont été remis par la Synaxe, il n'aurait certes pas dû arriver à une telle conclusion : de fait, Scholarios n'y est jamais désigné comme le patriarche, mais seulement comme un « didascale » ou un « maître »⁴⁵ ; lorsqu'il signe lui-même au bas de l'épître de la Synaxe destinée aux Praguais, il se présente comme « le didascale général de l'Église des orthodoxes » et rappelle sa condition de moine⁴⁶ ; enfin dans la propre profession de foi de Constantin, il est à nouveau qualifié de « didascale » et, avec une certaine emphase, de « couronne de l'Église orthodoxe des chrétiens », mais nullement de patriarche de Constantinople⁴⁷.

De plus, les formules qui sont utilisées en tête des documents émanant de la Synaxe sont elles aussi exemptes de toute référence directe au patriarche : l'épître adressée aux Praguais est écrite au nom de « la sacro-sainte Église de Constantinople »⁴⁸, ce qui peut sembler quelque peu ambigu ; mais l'attestation remise à Constantin l'Anglais après sa conversion porte une souscription qui laisse bien deviner l'absence de patriarche : « la sacrée Synaxe des orthodoxes de Constantinople, qui assure la garde du siège patriarcal représentant notre Église »⁴⁹. De même, Constantin dans sa déclaration de foi s'adressait « au très honorable siège patriarcal de Constantinople, tête de la sacro-sainte Église orthodoxe et universelle »⁵⁰. Constantin aurait-il confondu un siège patriarcal vacant

44. SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 65 : « reverendissimo in christo patri domino et domino Gennadio Ecclesie grecorum summo patriarche et omnium Ecclesie eiusdem doctori generali necnon et sancte ipsi [sic] grecorum ecclesie ». Il existe une autre version de la réponse des Tchèques, qui comporte quelques variantes mineures, mais le terme « patriarchae » y figure aussi : voir *ibid.*, p. 63.

45. *Ibid.*, p. 40 : τῷ σοφωτάτῳ διδασκάλῳ αἰδεσιμωτάτῳ ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφῷ καὶ τῆς θείας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπιστήμης καθηγεμόνι κύρ Γενναδίῳ. Voir aussi *ibid.*, p. 42 : αὐτοῦ δὴ τοῦ προειρημένου σοφωτάτου διδασκάλου κύρ Γενναδίου.

46. *Ibid.*, p. 18 : ὁ καθολικὸς τῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας διδάσκαλος, ταπεινὸς μοναχὸς Γεννάδιος. Je traduis ici καθολικός par « général », comme y invite l'équivalent latin « generali » qui se trouve dans la réponse des Praguais (voir *supra* note 44), et comme le proposait déjà J. Darrouzès dans son regeste de cette lettre de la Synaxe à la commune de Prague (*Regestes*, VII, n° 3408, p. 65-66). J. Darrouzès expliquait en effet : « Gennade est ainsi qualifié : patriarche et métropolitain, docteur publico, generali (traduisant καθολικός, attesté dans la signature) ». Cette signature de Scholarios au bas de l'épître aux Praguais est en effet la seule souscription autographe de Scholarios qui comporte la formule καθολικὸς διδάσκαλος, et elle ne me semble absolument pas liée à une éventuelle fonction de « katholikos didaskalos » telle que l'a définie M. Cacouros : voir sur ce point CACOUROS, *Patriarche à Rome*, p. 116-122. Voir *supra* chapitre VI.1, note 18.

47. SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 32 : ὁ μέγιστος διδάσκαλος Σχολάριος, ὁ στέφανος τῆς ὀρθοδόξου τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίας, τὸ πολλῶν ἐπαρχιῶν θάμβος.

48. *Ibid.*, p. 16 : ἡ ἱεραρχία τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησία.

49. *Ibid.*, p. 40 : ἡ ἱερά τῶν ὀρθοδόξων σύναξις ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει, τῆς πατριαρχικῆς καθέδρας ἐπιτροπεύουσα τῆς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν παριστανούσης.

50. *Ibid.*, p. 28 : τῇ Κωνσταντινουπόλει καθέδρᾳ πατριαρχικῇ ἀξιωτάτῃ, τῇ κεφαλῇ τῆς ἱεραρχίας τε ὀρθοδόξου καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας.

avec un patriarche en exercice ? En réalité, il n'est pas impossible que l'ambassadeur tchèque, peu au fait des institutions byzantines et ignorant du grec, ait pu commettre l'erreur de croire Scholarios effectivement patriarche, à moins qu'il n'ait estimé, comme le propose M. Paulová, que son élection à la fonction suprême devait être imminente⁵¹. De toute façon, cette confusion traduit l'impression générale qu'a dû retirer Constantin l'Anglais de son séjour constantinopolitain, à savoir que Scholarios était le chef de l'Église.

Toute l'affaire montre en effet que l'institution ecclésiastique fonctionne bel et bien, en 1451-1452, sous l'autorité exclusive des membres de la Synaxe. Le récit de la conversion de Constantin, tel qu'il est rapporté dans l'attestation fournie à l'intéressé par la Synaxe (ἐκθεσις) est conforme aux procédures canoniques habituelles dans l'orthodoxie⁵², même si quelques irrégularités de forme peuvent être relevées⁵³ : Scholarios a soumis l'impétrant à un examen canonique (δοκιμασία), puis, à l'issue de cette vérification, il a présenté le candidat aux dignitaires orthodoxes rassemblés pour l'occasion. En l'absence de patriarche, les membres de la Synaxe cherchent probablement à se donner une apparence de légalité en indiquant que l'ordre de réunion a été donné ce jour-là, exceptionnellement semble-t-il, par l'empereur⁵⁴ – c'est la seule mention de Constantin XI dans l'ensemble du dossier hussite. Lors de cette audience devant la Synaxe, Constantin l'Anglais a satisfait à toutes les exigences des ecclésiastiques orthodoxes, fournissant une déclaration de foi orale et une profession de foi écrite, selon l'usage habituel, de sorte qu'il a pu être reçu dans l'Église orthodoxe.

Il est tout à fait probable que c'est Scholarios lui-même qui a eu l'idée de donner à cette affaire un caractère aussi officiel : c'était doublement à son avantage, d'une part vis-à-vis des Tchèques, auprès desquels il pouvait passer, comme ce fut le cas, pour le responsable de l'Église orthodoxe ; mais d'un autre côté, le ralliement de Constantin l'Anglais rehaussait aussi son prestige à Constantinople même, puisqu'il démontrait que l'hostilité au pape et le refus de l'Union avec Rome n'étaient pas l'apanage des seuls antiunionistes byzantins, mais que ces derniers pouvaient aussi trouver d'autres alliés dans leur rejet de l'Église latine. L'insistance des documents émis par la Synaxe sur l'idée d'Union des Églises

51. Voir PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 216-217.

52. Voir SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 40-43.

53. Voir PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques*, p. 213-214 : l'auteur relève que l'attestation (ἐκθεσις) n'est pas signée par ses rédacteurs, ce qui devrait être le cas pour une lettre synodale, tandis que l'épître adressée aux Praguais est signée par quelques métropolitains et par seulement trois d'entre les officiers patriarcaux, ce qui est inédit dans tous les documents synodaux conservés. Il faut noter que M. Paulová se place ici dans une problématique inverse à la mienne, puisqu'elle veut prouver que la Synaxe ne correspond pas au synode de l'Église de Constantinople : c'est tout à fait exact, la Synaxe ne comprenant qu'une partie des métropolitains grecs et ne représentant donc qu'une fraction du synode. Il n'en reste pas moins que la Synaxe agit comme le synode et prend en quelque sorte sa place, même si elle n'est évidemment pas une institution légitime.

54. Voir SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 42 : εἶτα καὶ συνηγμένων ἡμῶν ἐπίτηδες ἐν τῷ πανσέπτῳ ναῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ σύνεγγυς τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῆς Ἀγίας Σοφίας, ἔνθα εἰώθημεν συνιέναι, τότε δὲ καὶ προστάγματι τοῦ γαληνοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου κυρίου βασιλέως τῶν Ῥωμαίων καὶ αὐτοκράτορος αἰεὶ αὐγούστου κυρίου Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολόγου συνήλθομεν ἐκεῖσε δάσσοντες τῷ εἰρημένῳ αἰδεσίμῳ ἀνδρὶ ἀκρόασιν.

grecque et tchèque n'est, de ce point de vue, absolument pas gratuite : elle illustre l'un des arguments essentiels des antiunionistes, selon lequel ils ne s'opposent pas à l'Union des chrétiens en tant que telle, mais seulement à la mauvaise Union, celle qu'ils ont le devoir de combattre parce qu'elle représente une trahison de l'orthodoxie⁵⁵.

La résurgence de l'Union en 1452

L'épisode hussite a donc été utilisé par les antiunionistes non seulement pour démontrer qu'ils avaient la haute main sur l'Église de Constantinople, mais aussi dans le cadre de leur stratégie de lutte contre l'Union, comme si tout appui, d'où qu'il vienne, pouvait être bon à prendre. Il est vrai que leur position était à nouveau menacée au début de 1452 et que le combat contre la ratification de l'Union de Florence retrouvait alors toute son actualité.

Dès le printemps 1451, Constantin XI avait envoyé à Nicolas V un émissaire, Andronic Léontarès Bryennios, dans le but de relancer les pourparlers autour de l'envoi d'un contingent militaire à Constantinople ; le basileus évoquait aussi l'incircouvable question de l'Union et justifiait son retard à la promulguer officiellement dans l'Empire en invoquant les obstacles qu'il rencontrait sur place⁵⁶. Ce faisant, Constantin XI s'employait à réactiver entre la cour impériale byzantine et la Curie pontificale des relations qui étaient dans l'impasse depuis 1445⁵⁷. On sait par Scholarios que Constantin XI, peut-être pour faire la preuve de ses difficultés, avait joint à sa missive au pape une lettre des ecclésiastiques byzantins, dans laquelle ces derniers réclamaient qu'un nouveau concile se tienne à Constantinople en présence de légats pontificaux pour examiner à nouveau les points dogmatiques litigieux⁵⁸. Datée du 27 septembre 1451, la réponse du souverain pontife à cette démarche fut cinglante : après avoir rejeté sur les orthodoxes la responsabilité historique du schisme, Nicolas V rappelait avec hauteur l'entière

55. Voir notamment l'épître aux Praguais : ἐκρινεν αὕτη ἡ ἱεροαγία ἐκκλησία γράφαι τε πρὸς ὑμᾶς καὶ πρὸς τὴν μετ' αὐτῆς ἔνωσην διεγείραι, οὐ κατ' ἐκείνην τὴν ἔνωσην τὴν ἐν Φλωρεντία δεδεκακαμένην, ἣτις διαίρεσις ἀπὸ τῆς ἀληθείας εὐλόγως ἀν' ὀνομάζοιτο [...], ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας ἀπαράγραπτον κανόνα, ἐν ᾧ μόνῳ ἀληθῶς τε καὶ ἀσφαλῶς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα (*ibid.*, p. 18).

56. La lettre de Constantin n'a pas été conservée, mais ces informations se déduisent de la réponse de Nicolas V, en date du 27 septembre 1451 : « intelleximus tum verbis suis, tum ex litteris, quas animi tui testes ac desiderii misit ad promulgandum decretum unionis in universali synodo Florentina promulgatum. Intelleximus preterea, quibus impediari, ne hoc tuum desiderium compleretur » (HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 131⁵⁻⁸).

57. Après les entretiens de 1445 au palais de Xylalas, les traces de relations officielles se limitent à l'ambassade du métropolite unioniste Pachôme d'Amasée à Rome à la fin de 1445 (voir *supra* chapitre VII.1). La rencontre entre Scholarios et Barthélemy Lapacci en 1450 n'avait peut-être pas un caractère officiel, comme pourrait le laisser penser l'absence de tout document portant directement sur cette entrevue (voir *supra* chapitre VII.1, note 100).

58. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 152¹⁵⁻²⁰ : ἀντὶ γὰρ συνόδου ἐνταῦθα γενησομένης διὰ ἀποκρισιarίων τοῦ πάπα σοφῶν, ὥς ἀν' γένοιτο μετὰ λόγων ἐλευθέρων καὶ ἐξετάσεως τῶν διαφορῶν ἡμῶν φανεράς ζητήσεως ἐκκλησιαστικῆς καὶ κανονικῆς, ἅπερ ἐζήτησαν οἱ ἡμέτεροι ἐκκλησιαστικοὶ αἰδεσιμώτατοι πατέρες, γράψαντες, οὐχ ἐκόντες καὶ τοῦτο, ἀλλὰ ἡναγκασμένοι καὶ βεβιασμένοι τὰς συνειδήσεις [...]. Voir aussi *Regestes*, VII, n° 3406, p. 64. Cette lettre n'était pas signée par Scholarios, qui avait refusé de s'associer à cette démarche.

légitimité du décret florentin, qui avait été signé par les métropolitains grecs et porté ensuite à la connaissance de tous les rois et princes d'Europe ; il faisait comprendre à son auguste correspondant qu'il n'était nullement dupe de ses tergiversations, ni de celles de son prédécesseur, Jean VIII, de bien triste mémoire, et posait désormais comme condition *sine qua non* à tout envoi de secours la ratification et la promulgation officielle de l'Union ainsi que le retour du patriarche uni sur son trône⁵⁹.

Devant une telle raideur, Constantin XI n'avait guère d'autre choix que de plier. Depuis le printemps 1452 en effet, les projets de conquête du jeune sultan Mehmed II devenaient manifestes : celui-ci avait entrepris de construire une forteresse sur le Bosphore, celle de Ruméli Hisar, et avait annoncé qu'il s'apprêtait à rompre les traités de paix⁶⁰ ; dès ce moment, la panique avait gagné Constantinople, et, selon Doukas, chacun prédisait la prise de la ville par les Ottomans et l'envoi en captivité de tous ses habitants⁶¹. Dans ce contexte de menace directe sur la capitale byzantine, le seul recours militaire de l'empereur byzantin était indéniablement l'Occident ; or il était évident que les puissances latines n'étaient susceptibles de s'engager dans une expédition contre les Turcs que s'il s'agissait d'une croisade prêchée par le souverain pontife⁶². Constantin XI était donc pratiquement contraint de contenter Nicolas V et d'accepter le moyen que lui proposait ce dernier pour entériner l'Union de Florence.

Ce moyen consistait en la venue d'un légat pontifical à Constantinople chargé d'obtenir l'adhésion des Byzantins à l'Union et de réintroduire la commémoration du pape et du patriarche Grégoire dans les cérémonies religieuses ; l'arme dont il devait disposer pour mener à bien une telle mission n'était autre que l'excommunication des opposants⁶³. Cette idée avait été suggérée à Nicolas V par Isidore de Kiev, dans le rapport qu'il lui avait adressé probablement en 1451⁶⁴, et

59. Voir HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 130-138. J.-L. Van Dieten analyse en détail cette lettre de Nicolas V et en tire l'idée que l'Union ne pouvait être acceptée par les Byzantins, parce que le pape se montrait beaucoup trop intransigent envers eux, attendant leur « retour » sans condition à l'Église romaine : voir DIETEN, *Streit*, p. 166-170. Les arguments de J.-L. Van Dieten sont tout à fait justes ; cependant l'auteur ne tient pas assez compte du contexte précis de cette lettre, écrite plus de dix ans après le concile, alors que le pape manifeste une évidente exaspération face aux manœuvres dilatoires des empereurs successifs : « ne credant Greci Romanum pontificem et omnem Occidentalem ecclesiam, ita enim intelligimus, lumine esse privatos, quod non intelligant, quod in hac dilatione responsionum suarum verba pertendant » (HOFMANN, *Epistolae*, III, p. 134¹⁰⁻¹²).

60. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 297-303 ; KRITOBoulos, *Histoire*, p. 18-24 ; SPHRANTZES, *Chronique*, p. 130-131 ; CHALKOKONDYLIS, *Histoire*, II, p. 147.

61. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 299²⁵⁻³¹ : τότε οἱ τῆς Πόλεως ἅπαντες ἐν ἀγωνίᾳ καὶ φόβῳ συνεχόμενοι, ἀλλήλοις ὁμιλοῦντες ἔλεγον· Οὗτός ἐστιν ὁ μέλλων εἰσέλαι ἐν τῇ Πόλει καὶ φθεῖραι καὶ αἰχμαλωτίσαι τοὺς ἐν αὐτῇ καὶ καταπατήσαι τὰ ἅγια...

62. Voir GUILLAND, R., Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453), *Byzantinoslavica* 14, 1953, p. 226-244.

63. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 152²⁵-153² : ἴνα, ἐὰν μὴ βουληθῶμεν ὁμολογήσαι τὴν ἐν τῷ συμβόλῳ προσθήκην αὐτῶν ὁρθόδοξον [...] καὶ τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδον καὶ τὸν ἐκείνης ὅρον [...], ἀφορίσῃ ἀπὸ τοῦ Γαλατᾶ.

64. Voir ISIDORE DE KIEV, *Sermones inter Concilium Florentinum conscripti*, éd. G. HOFMANN, Rome 1971, p. 81-94. Voir *supra* note 5.

le métropolitain unioniste, par ailleurs cardinal de l'Église romaine, avait sans aucun doute été entendu, puisqu'il se voyait lui-même chargé de mettre en œuvre son projet au printemps 1452. Comme il le raconte à Bessarion dans une lettre postérieure à la prise de Constantinople, il est parti de Rome en mai 1452 et n'est arrivé à Constantinople que le 26 octobre, alors que la ville était déjà encerclée par les troupes turques⁶⁵.

Le détail des négociations menées par Isidore pour aboutir à la proclamation officielle de l'Union à Sainte-Sophie est assez mal connu : il est certain que le légat pontifical s'est d'abord entretenu directement avec l'empereur, et qu'il a obtenu son approbation, plus ou moins sincère⁶⁶. Doukas signale ensuite que la majorité du clergé et des moines s'opposaient à la reconnaissance de l'Union, à l'exception de quelques clercs⁶⁷ : ce serait donc avec l'aide de ces derniers que la promulgation aurait été préparée. Scholarios précise pour sa part que le cardinal s'est personnellement chargé de tout, assisté de trois évêques⁶⁸ : il faut probablement voir là des métropolitains byzantins unionistes. Quoi qu'il en soit, les témoignages concordent et indiquent que peu de clercs byzantins étaient favorables à la ratification de l'Union.

Dans son *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, daté du 15 novembre 1452, Scholarios livre une information supplémentaire : à l'en croire, au moment où il écrit, l'Union a déjà été acceptée par le « peuple »⁶⁹, et Scholarios craint que ses collègues de la Synaxe, qui sont convoqués à leur tour au palais impérial, ne le soient que pour donner eux aussi leur consentement⁷⁰.

65. Voir ISIDORE DE KIEV, *Lettre à Bessarion*, dans PERTUSI, *Caduta*, I, p. 66-68 : « cum circa mensem Maii superioris anni [1452] Romam reliquissem [...] tantisper sex menses in itinere cucurrerunt, cum vix et tandem sextum et vigesimum mensis Octobris diem ad infelicissimam urbem Constantinopolim pervenimus ». La longue durée de ce voyage s'explique notamment par l'étape qu'a effectuée Isidore à Chio pour recruter des soldats (voir DOUKAS, *Histoire*, p. 315¹¹⁻¹⁸) ; c'est à l'occasion de cet arrêt que Léonard de Chio, l'archevêque de Mytilène, s'est joint à l'expédition (voir LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 925A).

66. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 315¹⁹⁻²¹ : καὶ ὁ βασιλεὺς δεξιῶς ἀποδεξάμενος καὶ τιμήσας, ὡς ἔπρεπεν, ἦλθον εἰς τοὺς τῆς ἐνώσεως λόγους, καὶ εὐρὼν τὸν βασιλέα εἰς τοῦτο κατανεύσαντα καὶ μερικοὺς τῶν τῆς ἐκκλησίας. Voir aussi *ibid.*, p. 315²⁴ : καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς πεπλασμένως κατένευσεν.

67. Voir *ibid.*, p. 315²⁰⁻²⁴ : εὐρὼν τὸν βασιλέα εἰς τοῦτο κατανεύσαντα καὶ μερικοὺς τῶν τῆς ἐκκλησίας. Τὸ πλεῖστον οὖν μέρος τοῦ ἱερατικοῦ καὶ μοναχικοῦ τάγματος, ἡγούμενοι, ἀρχιμανδρίται, μονάζουσαι [...] οὐδεὶς ἔξ ὁπάντων.

68. Voir SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 166²⁶⁻²⁸ : [...] μετὰ τὸ συσκευασθῆναι πάντα ἰδίως διὰ τοῦ καρδινάλιου καὶ τῶν τριῶν ἀρχιερέων.

69. Voir *ibid.*, p. 167⁷⁻⁸ : ἀφ' οὗ ἐγένετο διὰ τοῦ δήμου ἡ ἔνωσις φεῦ. Voir aussi SCHOLARIOS, *Au despote Démétrius Paléologue. Contre l'Union*, III, p. 177²⁰⁻²⁵ : τοῦ δὲ λεγάτου [...] ἐπὶ δὲ τὰς τοῦ δήμου ψήφους καταφυγόντος, ὃν ἐκ πολλοῦ τῷ δέει σεσαλευμένον εὐρὼν καὶ ταῖς λατινοφρόνων ὑποβολαῖς, δημηγορίας μεγάλων ἐλπίδων κατέσεισεν. Il n'est pas possible de se prononcer précisément sur l'institution représentative du « peuple » dont il est question ici ; mais Scholarios est très clair quant au fait que le « peuple », par peur et par crédulité, était prêt à accepter l'Union en 1452.

70. Voir SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 167⁷⁻⁹ : ἀφ' οὗ ἐγένετο διὰ τοῦ δήμου ἡ ἔνωσις φεῦ, ὅτι διαίρεσις ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, τότε θέλουσι καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν τὴν συγκατάθεσιν. Le *Billet* est adressé spécifiquement à Sylvestre Syropoulos et à Théodore Agallianos, tous deux anciens fonctionnaires patriarchaux : il est probable qu'ils étaient convoqués précisément en tant que tels.

Cette allusion semble indiquer que certains groupes ont été utilisés pour faire pression sur d'autres : ainsi Doukas note aussi la présence du Sénat aux côtés de l'empereur, ce qui signifie que les membres de cette instance s'étaient ralliés à la décision de célébrer l'Union⁷¹. Il est donc probable qu'Isidore a procédé par étapes, réunissant chaque corps séparément – les sénateurs, des représentants du peuple, et enfin les clercs – de manière à les affaiblir et à obtenir ainsi plus facilement leur accord, même s'il n'était que de façade.

La célébration de l'Union le 12 décembre 1452

Toutes ces opérations préparatoires se déroulent durant le mois de novembre 1452, et, malgré l'opposition des antiunionistes et les réticences d'une partie de la population, la cérémonie officielle qui a lieu le 12 décembre 1452 à Sainte-Sophie est célébrée en commun par les Byzantins et les Latins et consacre la réintroduction de la commémoration du pape et du patriarche⁷². Il est assez difficile de savoir quelle proportion des habitants de Constantinople se sont finalement ralliés à cette mesure décidée par Constantin XI : tant Léonard de Chio que Doukas soulignent l'absence de sincérité de beaucoup des participants⁷³, tandis qu'Isidore de son côté insiste sur l'unanimité obtenue⁷⁴. Le témoin le plus précis se révèle être le poète Pusculo, qui décrit d'abord la division provoquée chez les Grecs par le projet de proclamation de l'Union⁷⁵, et qui relate ensuite la cérémonie elle-même, donnant même les noms de quelques-uns des présents : Puscule avance le nombre de 300 représentants du clergé⁷⁶, cite quelques moines, et mentionne aussi une « partie du peuple » et « une foule de Latins »⁷⁷.

Cette appréciation plutôt optimiste de l'affluence coïncide assez bien avec les dires des antiunionistes, qui se lamentent de l'isolement dans lequel ils se retrouvent. Dès les premières rumeurs de l'arrivée d'un légat latin, Scholarios s'était inquiété et l'avait fait savoir à l'empereur, comme en témoigne sa longue lettre *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, du 12 mars 1452⁷⁸. Privé de tribune au palais impérial, il n'avait cependant rien pu organiser pour empêcher la

71. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 315²⁶.

72. Voir *ibid.*, p. 317²⁹-319¹ ; ISIDORE DE KIEV, *Lettre à Nicolas V*, dans PERTUSI, *Caduta*, I, p. 92-93 ; LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 925D.

73. Léonard de Chio accuse à plusieurs reprises les Grecs d'avoir fait une Union fictive, par pur intérêt : voir *ibid.*, col. 926B, 927B, 929D. Selon Doukas, une partie de ceux qui ont assisté à la messe d'Union ont délibérément évité de communier : ἦσαν δὲ καὶ πολλοί, οἱ οὐκ ἔλαβον προσφορὰν ἀντιδώρου ὡς βδελυκτὴν θυσίαν τελεσθεῖσαν ἐν τῇ ἐνωτικῇ λειτουργίᾳ (DOUKAS, *Histoire*, p. 319¹⁻²).

74. Voir ISIDORE DE KIEV, *Lettre à Nicolas V*, dans PERTUSI, *Caduta*, I, p. 92-93 : « facta enim die xii mensis <Dece>mbris proxime elapsi tandem illa perfecta et conclusa, et tota urbs Constantinopolitana cum ecclesia catholica unita est [...]. Fuerunt enim omnes usque ad minorem una cum imperatori uniti et, gratia Dei, catholici ».

75. Voir PUSCULO, *Constantinopolis*, III, p. 55, vers 651-658. Selon l'auteur, la majorité était hostile au projet.

76. Voir *ibid.*, p. 55, vers 669-671 : « Sacratio ex ordine patres / Tercenti in templo ritu solennia sacra / Vestibus ornati sacris coluere Sophiae ».

77. *Ibid.*, p. 56, vers 723-725 : « Affuit et populi pars : quae studiosa quiete / Pacis erat. Fluxit numerosa, et turba Latinum / Laeta favens animis ».

78. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 152-165 et p. xiv. ΖΗΣΗΣ, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 271-273.

promulgation du décret florentin⁷⁹. Il est vrai que Scholarios poursuivait dans cette affaire une politique strictement inverse de celle de l'empereur, si bien qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il n'ait trouvé aucun soutien de ce côté⁸⁰. Il n'en allait pas de même avec tous les grands de la cour, et plusieurs sources indiquent que Luc Notaras, le mésazon, appuyait plutôt le combat de Scholarios : Doukas présente Notaras juste avant la chute de Constantinople comme le « complice » et le « confident » de Scholarios au sein du Sénat⁸¹, et Puscule fait de lui un véritable meneur de la fronde antiunioniste lors de la cérémonie du 12 décembre⁸². Il est exact que Scholarios comptait beaucoup sur la coopération de Notaras pour éviter que l'Union soit ratifiée : il lui avait écrit une longue lettre dans ce sens, probablement dans la première moitié de l'année 1452, en lui rappelant la communauté de vues qui les rassemblait depuis longtemps en matière religieuse⁸³. Mais les écrits de Scholarios datant de novembre 1452 montrent que le chef de la Synaxe n'avait plus guère l'espoir de conserver le mésazon de son côté. Dans son *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, Scholarios résume une autre lettre d'exhortation qu'il a fait parvenir à Notaras⁸⁴, dans laquelle il dénonçait les compromis auxquels semblait prêt le mésazon⁸⁵ ; il cite aussi la réponse que lui a faite alors Notaras : « tu te fatigues en vain, père, parce que la commémoration du pape a fini par être donnée et il est impossible qu'il en soit autrement »⁸⁶. Notaras précisait ensuite qu'il acceptait que Scholarios vienne au palais pour qu'ils aient un entretien au sujet de l'Union, « à condition que [Scholarios] ne fasse pas obstacle à quoi que ce soit »⁸⁷. Notaras lui-même se pliait donc aux nécessités impérieuses du moment et se montrait finalement solidaire de la politique de Constantin XI⁸⁸.

79. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 158⁵⁻⁷ : ἐγίνωσκον γὰρ, ὅτι οὐδὲ ἔξω ἀδειαν περὶ τῆς πίστεως μάστιχα καὶ πρῶτον εἰπεῖν, ἥς ἄνευ μάστιγος καὶ ἐγὼ ἐμελλόν λέγειν καὶ οἱ ἀκούοντες ἀκροῶσθαι.

80. Dans la *Liste des écrits antiunionistes*, Scholarios fait aussi allusion aux « douze chapitres qu'[il] lui a fait porter par l'intermédiaire du prêtre le seigneur Ignace : le 1^{er} novembre » (SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179¹⁹⁻²⁰). Voir aussi Annexe IV.3.

81. DOUKAS, *Histoire*, p. 329⁸⁻⁹ : ἔχων ἐκ τῆς συγκλήτου τὸν πρῶτον μεσάζοντα τὸν μέγα δούκαν συνεργὸν καὶ συνίστορα.

82. Voir PUSCULO, *Constantinopolis*, p. 56, vers 732-740. Voir en particulier, *ibid.*, vers 732-736 : « Abfuit a tali crudelis munere Lucas / Notarus. Ex primis multos quoque traxit inertes / Civibus in fraudem, et monachos hortatus iniquos / Perstare : ut contra teneant discordia summa / Dogmata pontificem ».

83. Voir SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 136-151.

84. Cette lettre est très certainement distincte de la précédente et elle ne semble pas avoir été conservée. Le résumé se trouve dans SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 169⁸-170¹⁸.

85. D'après Scholarios, Notaras, comme beaucoup d'autres, prônait une ratification de l'Union avec des « conditions supplémentaires » (προσδιορισμούς), c'est-à-dire sous réserve de nouvelles discussions ultérieures avec les Latins : τότε εἰς ἀπάτην τῶν ἀπλουστέρων βάλλετε προσδιορισμούς τάχα καὶ λόγων ἐλπίδας καὶ συζητήσεων (*ibid.*, p. 170⁹⁻¹⁰).

86. *Ibid.*, p. 170¹⁹⁻²¹ : « Μάστιγος κοπιᾷς, πάτερ, ὅτι τὸ μνημόσυνον τοῦ πάπα περιέστη νὰ δοθῇ, καὶ ἀδύνατον ἄλλως γίνεσθαι ».

87. *Ibid.*, p. 170²¹⁻²² : « Σωζομένου γοῦν τοῦ ὅτι νὰ μὴδὲν ἐμποδίσης, διότι οὐδὲν ἀνύσει, ἀν' χρήσης νὰ ἔλθῃς νὰ συντύχῃς νὰ τὸ ποιήσωμεν ».

88. Ce témoignage de Scholarios, précis et *a priori* fiable, dans la mesure où il n'est guère à l'avantage de son auteur, est en contradiction avec ceux de Doukas et de Puscule, ce dernier

Quant au soutien populaire dont pouvait encore se prévaloir la Synaxe en 1450-1451, alors que la menace turque semblait s'éloigner, il s'était nettement réduit depuis que Mehmed II avait ostensiblement commencé à préparer le siège de Constantinople. Les sources latines, par nature favorables à la proclamation de l'Union, ne mentionnent que quelques personnes dans les rangs des antiunionistes : Isidore affirme ainsi que Scholarios ne comptait que huit alliés, tous des moines⁸⁹ ; Léonard de Chio évoque lui aussi Scholarios ainsi que quelques autres moines, parmi lesquels il cite nominativement Isidore et Néophyte, connus en effet pour avoir signé le *Rapport des antiunionistes* de 1445⁹⁰. Par ailleurs le témoignage de l'un des principaux opposants, Théodore Agallianos, confirme la version d'Isidore et de Léonard : il explique que l'arrivée du légat pontifical a déclenché « une terrible tempête à laquelle la plupart des gens n'ont pas eu la force de résister »⁹¹, ajoutant que les partisans de la stricte orthodoxie traditionnelle se sont tous soumis à l'unionisme de circonstance, à l'exception des membres de la Synaxe eux-mêmes⁹². Seul Doukas donne une version quelque peu différente des événements : il mentionne l'existence d'antiunionistes militants autour de Scholarios – des moniales, des higoumènes, des moines, des prêtres et des laïcs⁹³ ; mais selon lui, tous ces individus appartenaient au bas peuple et, s'ils pouvaient sans doute créer une certaine agitation de par les anathèmes qu'ils lançaient sur les unionistes, ils n'avaient nullement le pouvoir d'influer sur les décisions politiques⁹⁴.

Même dans l'entourage immédiat de Scholarios, certains renient provisoirement leur engagement : Isidore et Néophyte, cités par Léonard de Chio et par Doukas, sont certainement restés fidèles jusqu'au bout au combat antiunioniste, mais il n'en fut apparemment pas de même de certains autres membres de la Synaxe. Pusculo se fait un malin plaisir d'énumérer les noms de quelques personnalités présentes à la cérémonie du 12 décembre 1452 : sont ainsi évoqués le métropolite de Tirnova, puis celui de Nicomédie, suivi de celui de Derkos ; des

étant, lui aussi, très valable en général. Faut-il en conclure que les objurgations de Scholarios ont fini par ébranler Notaras et qu'il s'est finalement rangé au dernier moment du côté des antiunionistes, le 12 décembre 1452 ?

89. Voir ISIDORE DE KIEV, *Lettre à Nicolas V*, dans PERTUSI, *Caduta*, I, p. 92 : « attamen Scolarius ille et alii octo monachorum sociorum suorum una cum eo unione praefata abalienaverunt se ».

90. Voir LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V*, col. 925C : « verum quoniam nec ratio, nec auctoritas, nec variae Scholarii, Isidori, Neophytique opiniones adversus Romanae Ecclesiae fidem stare poterant [...] ». Voir Annexe III.2.a.

91. AGALLIANOS, *Discours*, p. 97²³⁶⁻²³⁹ : τὸ ἐν τῷ Ῥωσίας Ἰσιδώρῳ πονηρὸν πνεῦμα [...] κλύδωνά τε ἐξήγειρε μάλα δεινόν, πρὸς δὲ οὐκ ἴσχυσαν ἀντισχεῖν οἱ πολλοί.

92. Voir *ibid.*, p. 97²⁴¹ : ἅπαντες ἐγένοντο τοῦ καιροῦ πλην ἡμῶν, λέγω, τῶν τῆς συνάξεως.

93. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 317¹²⁻¹⁵ : τότε αἱ δοκοῦσαι καθαραὶ καὶ εἰς Θεὸν ἐν ὀρθοδοξίᾳ σχολάζουσαι μοναστήριαι κατὰ τὸ δοκοῦν αὐταῖς καὶ τὸν αὐτῶν διδάσκαλον Γεννάδιον, ἅπασαι σὺν τοῖς ἡγουμένοις καὶ πνευματικοῖς καὶ λοιποῖς ἱερεῦσι καὶ λαϊκοῖς τὸ ἀνάθεμα ἐξεβόησαν.

94. Voir *ibid.*, p. 317¹⁶⁻¹⁸. Voir aussi *ibid.*, p. 319⁸⁻¹¹ : ἀλλ' ὁ λαὸς ὁ ἀπηνής καὶ μισόκαλος, ἡ ρίζα τῆς ὑπερηφανείας, ὁ κλάδος τῆς κενοδοξίας, τὸ ἄνθος τῆς ὑψηλοφροσύνης, ἡ τρυγία τοῦ γένους τῶν Ἑλλήνων, ἡ καταφρονοῦσα τὰ γένη τῶν ἀνθρώπων καταφρόνησις ἀληθινὴ πάντα τὰ γενόμενα ἐλογίζοντο ὡς μὴ γενόμενα. Il est évident que Doukas cherche à discréditer le plus possible ces individus.

higoumènes aussi figurent dans l'assemblée, notamment celui du Pantokrator et celui de la Péribleptos⁹⁵. Tous ces personnages appartiennent sans conteste à la Synaxe⁹⁶. Pusculo est la seule source qui mentionne la participation de ces hauts dignitaires à la messe d'Union, et il aurait pu vouloir ternir l'image des antiunionistes ; cependant les mésaventures qu'a connues par la suite le métropolite de Nicomédie⁹⁷ donnent un crédit certain à son discours.

Face à ces désertions massives, Scholarios se place en retrait : ainsi que le raconte Doukas, il s'enferme dans sa cellule et affiche sur sa porte un court texte adressé aux habitants de Constantinople⁹⁸. Doukas en a livré un résumé, tandis qu'on en conserve aussi la version originale de Scholarios, éditée dans les *Œuvres complètes*⁹⁹. Doukas, qui a fort bien compris le sens général de ce placard, a repris directement quelques termes du texte de Scholarios¹⁰⁰, mais pour l'essentiel, il n'en a pas gardé la forme : son résumé, qui propose un décryptage des avertissements de Scholarios, correspond probablement à la manière dont le texte devait être compris par la plupart de ses lecteurs. Selon Doukas, Scholarios reproche à ses concitoyens d'avoir placé leurs espoirs dans la puissance militaire des « Francs » et non en Dieu ; ils ont donc gravement fauté, et Scholarios leur annonce la prochaine destruction de la ville, ainsi que la captivité qui va s'ensuivre pour eux, avant de les menacer des foudres du jugement dernier¹⁰¹.

La teneur du texte de Scholarios est bien en partie celle-ci, mais ses semonces sont beaucoup plus voilées : ici, nulle mention explicite des Francs, ni de la destruction de Constantinople, ni de la captivité ; du reste, l'accent est plutôt mis sur l'incompréhension dont Scholarios se sent victime de la part de ses compatriotes que sur l'avenir des Byzantins. Loin d'être seulement une suite d'imprécations, cette admonestation prend en réalité la forme des lamentations du prophète :

95. Voir PUSCULO, *Constantinopolis*, p. 55-56, vers 672-702 : « Inter quos, Tornobe, tuus clarissime praesul [...] Tuusque pastor [...] qui te, Nicomedia, struxit. [...] Antistes, Derchia, tuus [...] Pantocratorque pio pastorem munere fungi [...]. Periblepti templa gubernans dux monachum ».

96. Voir Annexe III.2.

97. Voir *supra* chapitre IV.2.b.

98. Voir DOUKAS, *Histoire*, p. 315²⁸-317² : τότε τὸ σχισματικὸν μέρος ἐλθὼν ἐν τῇ μονῇ τοῦ Παντοκράτορος ἐν τῇ κέλλῃ τοῦ Γενναδίου, τοῦ ποτε Γεωργίου Σχολαρίου, ἔλεγον αὐτῷ : « Καὶ ἡμεῖς τί ποιήσωμεν ; » – Αὐτὸς δὲ ἐγκλεισθεὶς καὶ χάρτην λαβὼν καὶ γράψας τὴν γνώμην αὐτοῦ, διὰ τῆς γραφῆς ἐδήλου καὶ τὴν συμβουλὴν. Doukas fait probablement une confusion : Scholarios demeurait au monastère du Pantokrator pendant qu'il était laïc, mais il était entré dans celui de Charsianitès en devenant moine : voir *supra* chapitre VII.2, p. 425.

99. Voir SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 165-166. Voir aussi ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 272-273.

100. Voir par exemple DOUKAS, *Histoire*, p. 317⁵ : ἐχάσατε καὶ τὴν εὐσέβειάν σας ; Voir le parallèle dans SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 165²⁹⁻³⁰ : καὶ νῦν παραιτεῖσθε καὶ τὴν εὐσέβειαν ; De même la phrase de Doukas : μαρτύρομαι ἐνώπιόν σου, ὅτι ἀθῶός εἰμι τοῦ τοιοῦτου πταίσματος (DOUKAS, *Histoire*, p. 317⁶) s'inspire de plusieurs passages du texte de Scholarios : voir SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 166² (ἐγὼ ἀθῶος) ; *ibid.*, p. 166⁴ (μαρτύρομαι τὸν Θεόν) ; *ibid.*, p. 166⁷⁻⁸ (τὸ πῶμα τοῦτο πεσεῖν).

101. DOUKAS, *Histoire*, p. 317³⁻⁹ : ἡλίπιστε εἰς τὴν δύναμιν τῶν Φράγγων καὶ σὺν τῇ Πόλει, ἐν ἣ μέλλει φθορῆναι, ἐχάσατε καὶ τὴν εὐσέβειάν σας ; [...] Καὶ σὺν τῷ αἰχμαλωτισμῷ, ὃς μέλλει γενέσθαι εἰς ὑμᾶς, ἐχάσατε καὶ τὸ πατροπαράδοτον σέβας καὶ ὡμολογήσατε τὴν ἀσέβειαν· οὐαὶ ὑμῖν ἐν τῷ κρίνεσθαι.

Scholarios affirme en effet que Dieu a parlé à travers lui¹⁰², mais qu'ils ne l'ont pas écouté¹⁰³; il se déclare non responsable du péché de ses concitoyens¹⁰⁴, mais sait qu'on blasphème contre lui et qu'on souhaite sa mort, et il se dit d'ailleurs prêt à mourir¹⁰⁵. Son souci va non vers les hommes, mais vers l'orthodoxie¹⁰⁶, à laquelle il reste fidèle, et pour laquelle il implore Dieu¹⁰⁷. Le registre sur lequel se place Scholarios n'est donc pas celui que lui attribue Doukas: le chroniqueur dépeint en effet un prédicateur relégué dans son monastère, qui cherche à effrayer et à fanatiser le bas peuple, tandis que Scholarios se pose, lui, en homme inspiré, qui considère que sa mission consiste à faire connaître aux autres les volontés de Dieu. Notons que ces deux visions de l'attitude de Scholarios au moment de la proclamation de l'Union ne sont pas contradictoires: elles reflètent l'écart existant entre les paroles réelles de Scholarios et l'interprétation qui pouvait en être donnée par ses contemporains.

Chronique d'une chute annoncée

À la fin de l'année 1452 et au début de 1453, alors que le siège est imminent, Scholarios choisit donc de ne se référer qu'à des notions religieuses: il propose une analyse de la situation centrée sur la faute que les Byzantins ont commise envers Dieu et les adjure d'implorer la protection divine; il estime inutile d'essayer d'intervenir dans les affaires terrestres puisque leur cours dépend totalement du Très-Haut¹⁰⁸. Ce défaitisme affiché exprime-t-il seulement la volonté de s'en remettre entièrement à Dieu ou procède-t-il de calculs plus politiques? En d'autres termes, Scholarios, en tant qu'antiunioniste, est-il l'allié objectif du sultan et souhaite-t-il la victoire des Ottomans? Cette question délicate a suscité des réponses contradictoires parmi les historiens qui ont étudié la figure de Scholarios, certains comme K. Bonès allant jusqu'à voir en lui un traître à son peuple à cause de sa passivité¹⁰⁹. Au-delà de la personne de Scholarios, ces considérations touchent au problème de la « turcophilie » des antiunionistes et de l'alternative bien connue entre la tiare latine et le turban turc¹¹⁰: peut-on avancer que

102. Voir SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 166¹⁻²: καθὼς ὑμῖν ὁ Θεὸς δι' ἐμοῦ τοῦ ἀναξίου Γενναδίου συνεβούλευσεν. *Ibid.*, p. 166¹¹⁻¹²: ἐπειδὴ ἐστὶν ὁ λαλήσας καὶ λαλῶν τὸ σὸν θέλημα.

103. Voir *ibid.*, p. 166¹¹: δὲς αὐτοῖς ἀκοάς, ἵνα ἀκούσωσιν.

104. Voir *ibid.*, p. 166²⁻³: ἐγὼ ἄθῳος· ἔχω τὸν Θεὸν μάρτυρα, καὶ τοὺς ἁγίους καὶ ὑμᾶς πάντας, οἳ οὐδὲ τίποτε ἡμέλησα. Cette idée était présente aussi chez Doukas: voir *supra* note 100.

105. Voir *ibid.*, p. 166⁴⁻⁶: βλασφημεῖτε κατ' ἐμοῦ καὶ ἀπειλεῖτε; ἀλλὰ καὶ ἄν φονεύσῃτέ με, ὡς ἀπειλεῖτε, ἐγὼ καὶ εἰς θάνατον ἔτοιμος.

106. Voir *ibid.*, p. 166¹⁴⁻¹⁵: οὐκ ἀρνήσομαι σε, φίλη ὀρθοδοξία· οὐ ψεύσομαι σε, πατροπαράδοτον σέβας.

107. Voir *ibid.*, p. 166⁸⁻⁹: μὴ δικαιωθῇτω ἡ ὀρθόδοξος πίστις, καὶ ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, καὶ ἐν ταῖς νήσοις, ἐκ τῆς ἡμετέρας ἀπωλείας.

108. Voir par exemple SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 158²⁰⁻²²: ἡ ζωὴ ἡμῶν καὶ ὁ θάνατος, καὶ δύναμις καὶ ἀδυναμία, καὶ εἰρήνη καὶ πόλεμος, καὶ δουλεία καὶ ἐλευθερία, καὶ πάντα ἀπλῶς ἐκ τῆς παντοδυνάμου χειρὸς ἐκείνης ἡρτηνται.

109. Voir BONÈS, *Γεννάδιος*, col. 280-281.

110. Voir *infra* p. 447.

les adversaires de l'Union, murés dans une attitude intransigeante, ont contribué à décourager les habitants de la ville assiégée et qu'ils ont ainsi hâté la chute de Constantinople?

Scholarios n'exprime guère ses sentiments à propos de la catastrophe qui se profile, il explique seulement qu'il l'a devinée: il la présente comme une conséquence de l'irritation de Dieu envers les Byzantins, conséquence largement prévisible mais non pas absolument inéluctable. Dans sa lettre *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence* (1452), Scholarios développe en détail son interprétation de l'histoire immédiate et démontre que tout changement d'attitude de la part des Grecs est susceptible d'éloigner la perspective de la punition divine¹¹¹. Ainsi, tout récemment encore, lorsque les Byzantins se sont libérés de la faute qu'ils avaient commise en signant le décret florentin et qu'ils se sont montrés prêts à rétablir l'Église – Scholarios pense probablement à la fuite du patriarche uni –, Dieu leur a donné la mort de Murad II comme marque de son contentement¹¹²; c'est alors qu'ils ont relancé l'Union et provoqué ainsi une aggravation immédiate de la situation, parce qu'ils avaient à nouveau suscité la colère divine¹¹³. Scholarios, qui se prétend apte à interpréter les signes célestes, prédit donc la chute de Constantinople, mais il conserve jusqu'au bout l'espoir d'un miracle, tel par exemple celui qui a jadis permis que la ville soit sauvée, au temps de Manuel II, sans la moindre intervention humaine¹¹⁴. Il n'est donc pas tout à fait sur la même ligne que ceux qui, à la même période, invoquent les oracles ou les apocalypses et considèrent que le destin du quatrième empire universel est d'ores et déjà scellé¹¹⁵.

Le refus systématique de toute forme de recours à l'aide latine tel que le revendique Scholarios n'est pas du goût de tous ses concitoyens: il affirme à plusieurs reprises que sa position lui vaut une forte hostilité de la part de ses adversaires, et même des menaces de mort¹¹⁶. Ceux qui s'opposent à lui ne lui reprochent pas seulement ses prises de position publiques, mais incriminent aussi ses

111. Voir SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 159²⁷-160¹². Voir en particulier *ibid.*, p. 159²⁷⁻³⁰: καὶ οὕτω λέγω καὶ συμπεραίνω, ὅτι ὁποῖον συμπέρασμα ποιήσωμεν ἡμεῖς εἰς τὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν, τοιοῦτον καὶ ἐκεῖνος ποιήσει εἰς τὰ ἄλλα ἡμῶν πάντα.

112. Voir *ibid.*, p. 160⁴⁻⁷: οὕτω καὶ νῦν, ὅτε ἡμεῖς ἐλεύθεροι τῆς ἐνοχλῆς τῶν Φλωρεντιακῶν συμπερασμάτων, εἰ γε ἐβουλόμεθα ἀποκαθιστᾶν τὴν ἐκκλησίαν ἡμῶν καὶ εὐσέβειαν εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ἱλῶσιν, ἔδωκε τὸν τοῦ 'Αμοιρᾶ θάνατον, ὃς ἔδοξε πᾶσιν ἀρχὴ μεγάλων καλῶν. Murad II est mort le 3 février 1451.

113. Voir *ibid.*, p. 160⁹⁻¹¹: ἀλλὰ διότι διὰ πρεσβειῶν πάλιν ἐτέρων ἠθελήσαμεν ἀναδυσμεῖσθαι πρὸς τοὺς Λατίνους, ἐπέσχομεν τὴν τῶν ἀγαθῶν πηγὴν, καὶ ὁ Θεὸς ἡμῖν ἐπάγει ἀντ' ἐκείνων τὰ δυσχερῆ.

114. Voir *ibid.*, p. 163¹⁵⁻²⁶. Scholarios fait allusion au siège de Constantinople par Bayezid I^{er} entre 1394 et 1402; ce siège avait pris fin non grâce à une victoire des Byzantins contre les Turcs, mais en raison de la campagne de Tamerlan en Asie Mineure et de la défaite ottomane lors de la bataille d'Ankara.

115. Sur les thèmes eschatologiques qui fleurissent à Constantinople en 1452-1453, voir notamment KRITBOULOS, *Histoire*, p. 37⁹⁻¹⁹. Voir aussi *supra* chapitre III.1.

116. Voir SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 166⁴⁻⁶; SCHOLARIOS, *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople*, III, p. 171¹⁶⁻¹⁷; SCHOLARIOS, *Au despote Démétrius Paléologue. Contre l'Union*, III, p. 177²⁵⁻²⁶: [...] κἀντεῦθεν ἀπειλά καὶ βοαὶ καθ' ἡμῶν ἡγέρθησαν ἀρρητοί.

intentions, lui imputant des ambitions personnelles inavouées. Ces accusations n'apparaissent que de façon oblique, au travers des dénégations de Scholarios : il prend cependant la peine de contrer les attaques une par une dans le *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople* (27 novembre 1452), ce qui permet d'avoir une idée relativement précise de leur contenu¹¹⁷ ; de plus, le ton solennel qu'il adopte, en se vouant lui-même à l'anathème s'il ment, donne à ces affirmations une certaine apparence de sincérité¹¹⁸. En premier lieu, Scholarios revient sur son engagement dans le combat religieux, assurant qu'il n'a jamais cherché à en tirer « quelque avantage privé »¹¹⁹ ; dans la même veine, il soutient que sa prise d'habit n'a été motivée par aucun facteur conjoncturel, et surtout pas « par le désir d'un honneur passager quelconque qui disparaît avec cette vie-ci »¹²⁰ : il faut donc comprendre que Scholarios était suspecté de travailler en partie pour son propre compte en choisissant de se consacrer à la lutte contre l'Union. D'une certaine manière, il est vrai que son passage à l'antiunionisme lui a permis d'accéder à une position de premier plan, celle de chef officieux de l'Église, tandis que sa carrière à la cour ne lui aurait jamais procuré l'équivalent ; il est peu probable cependant que Scholarios ait pu faire à l'avance un tel pari, qui aurait été particulièrement risqué.

Pour ce qui est des événements les plus récents, Scholarios se voit aussi reprocher d'être resté sur place et de ne pas avoir gagné l'Athos, comme il prétendait l'avoir toujours désiré : il explique qu'il est demeuré à Constantinople de crainte que son départ ne mette l'orthodoxie en péril, mais ses adversaires pensent plutôt pouvoir discerner dans cette décision « quelque autre calcul »¹²¹. Une fois encore, son attitude est jugée trop peu détachée des considérations basement politiques, mais il est difficile de savoir à quelles intrigues on pouvait le croire mêlé. Il proteste en tout cas de son entière loyauté envers l'empereur, la patrie et tous ses compatriotes, affirmant qu'il a la conscience tranquille sur ce point¹²². Rien n'est exprimé clairement ici, mais il se peut que Scholarios ait aussi été soupçonné de vouloir se rapprocher de l'ennemi, ce qu'il réfute absolument. Nous ne possédons aucun texte émanant de ses adversaires et ne savons donc pas sur quels fonde-

117. Voir SCHOLARIOS, *Manifeste adressé aux habitants de Constantinople*, III, p. 172¹⁻³¹.

118. Notons que, plus loin dans le même texte, Scholarios est pris en flagrant délit de mensonge lorsqu'il prétend qu'il n'a jamais donné son avis sur l'Union : οὐτε κοινωνήσω τῆς τοιαύτης ἐνώσεως ποτέ, καὶ οὐτε δέδωκα περὶ ταύτης γνώμην τινά, οὐτε δώσω ποτέ (*ibid.*, p. 174³⁻⁴). Il est certainement significatif que cette affirmation-là, indéniablement fausse (voir *supra* chapitre VI.1), ne soit pas accompagnée de malédictions, comme le sont les assertions du début du texte.

119. *Ibid.*, p. 172²⁻⁴ : εἰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὕλην ταύτην εἴλικυσα ποτε εἰς ἰδίον τι συμφέρον [...], ἀνάθεμά μοι εἴη ἀπὸ Θεοῦ.

120. *Ibid.*, p. 172⁴⁻⁶ : εἰ ἐγενόμην μοναχὸς ἢ δι' ἐναντίωσιν τοῦ νῦν γινομένου λατινισμοῦ, ἢ διὰ τιμῆς ἔφεσιν ὁποιασοῦν προσκαίρου καὶ τῷ βίῳ τῷδε συγκαταλυομένης, [...].

121. *Ibid.*, p. 172¹²⁻¹⁵ : εἰ ἐκράτησέ με ἐν τῇ πόλει ἄλλος τις λογισμὸς πλὴν τοῦ μὴ ποτε δόξῃ καὶ ἐμοὶ αὐτῷ καὶ τοῖς ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς πᾶσιν, ὅτι διὰ τὸ ἐξελεῖν με τῆς πόλεως ἐκινδύνευσε τὰ τῆς πίστεως, [...].

122. Voir *ibid.*, p. 172²³⁻²⁵ : εἰ μὴ πληροφορεῖ με τὸ συνειδός, ὅτι ὀρθόν ἐστι καὶ ἀδέκαστον πρὸς τε τὸν βασιλέα καὶ τὴν πατρίδα καὶ ὑμᾶς πάντας καὶ ἰδίως ἕκαστον ἐν ἀγάπῃ εἰλικρινεῖ [...].

ments leurs accusations pouvaient reposer, mais, dans toute l'œuvre de Scholarios, il ne se trouve aucune trace d'un quelconque souhait, même voilé, de la victoire des Turcs.

Il n'en va pas exactement de même de certains de ses compagnons : entre la domination latine et la conquête ottomane, certains expriment en effet leur préférence pour la seconde. Ce type de discours est attribué à Notaras par le chroniqueur Doukas, et il apparaît aussi sous la plume de Jean Eugénikos : pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit pas vraiment d'une espérance en la victoire ottomane, mais simplement de l'idée que les Turcs peuvent représenter un moindre mal. La phrase que Doukas prête à Notaras est bien connue : « il vaut mieux voir régner sur la ville le turban des Turcs que la coiffure latine »¹²³. Ces mots, censés avoir été prononcés alors que les troupes turques se trouvaient sous la muraille de Constantinople, au printemps 1453, ont fait l'objet de très nombreux commentaires de la part des historiens¹²⁴. Récemment, D. Reinsch a mis en relief la signification politique de cette formule, montrant que c'est sans doute la domination occidentale plutôt que l'Union qui était dénoncée ici par Notaras, avec une probable réminiscence de l'occupation latine des années 1204-1261¹²⁵. Les termes employés par Jean Eugénikos, en revanche, ne laissent aucun doute sur le caractère spécifiquement religieux de ses préoccupations. Dans une lettre qu'il adresse au même Notaras, probablement vers 1450¹²⁶, il oppose le « latinisme », c'est-à-dire le régime de l'Union entre l'Église orthodoxe et celle de Rome, à la souveraineté ottomane, au bénéfice de la seconde : « aussi longtemps que domine [le latinisme], c'est une véritable captivité, plus amère que toute prise et toute captivité barbare »¹²⁷.

Ces deux phrases témoignent bien d'une certaine « turcophilie » de la part de ces antiunionistes¹²⁸, pour autant que Notaras puisse être rangé dans cette catégorie ; mais il ne faut peut-être pas l'exagérer, d'autant que ce sont les seuls exemples d'une telle orientation. En règle générale, la revendication récurrente des antiunionistes porte sur la conservation du dogme « ancestral », ou peut-être même « national » (πάτριον), et leur combat procède indéniablement d'une forme de patriotisme byzantin. Les antiunionistes ne sont donc pas enclins à proposer ouvertement le ralliement aux Turcs, comme peuvent le faire au contraire

123. DOUKAS, *Histoire*, p. 329¹¹⁻¹² : « κρείττοτερόν ἐστιν εἰδέναι ἐν μέσῃ τῇ πόλει φακιόλιον βασιλεῦον Τούρκων ἢ καλύπτραν Λατινικὴν ». Le terme καλύπτραν a souvent été traduit par « tiare », alors qu'il ne comporte en réalité aucune nuance religieuse.

124. Voir notamment EVERT-KAPPESOWA, H., La tiare ou le turban, *Byzantinoslavica* 14, 1953, p. 245-257 ; ZACHARIADOU, É., Τὰ λόγια καὶ ὁ θάνατος τοῦ Λουκά Νωταρά, dans *Ροδωνιά*, éd. C. MALTÉZOU, Réthymnon 1994, p. 135-146 ; REINSCH, D., Lieber den Turban als was? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras, dans *Φιλέλλην. Studies in honor of Robert Browning*, éd. C. CONSTANTINIDES, Venise 1996, p. 377-389 ; ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, Τ., Λουκάς Νωταράς : ψήγματα μιας βιογραφίας, dans *Κλητόριον εἰς μνήμην Νίκου Οικονομίδη*, éd. F. EVANGELATOU-NOTARA, Athènes-Thessalonique 2005, p. 161-176.

125. Voir REINSCH, D., Lieber den Turban als was?..., p. 377-389.

126. Voir JEAN EUGÉNIKOS, *Lettre à Notaras*, p. 137-146. Selon S. Lampros, cette lettre date au plus tard de 1450, car le patriarche Grégoire est cité (voir *ibid.*, p. λγ').

127. *Ibid.*, p. 142³¹⁻³³ : παρ' ὅσον καιρὸν ἐπικρατεῖ [ὁ λατινισμός], αἰχμαλωσία ἐστὶν ἀληθινή, πάσης ἀλώσεως βαρβαρικῆς καὶ αἰχμαλωσίας πικροτέρα.

128. Voir BALIVET, *Personnage du « turcophile »*, p. 111.

d'authentiques partisans du sultan, prêts à passer individuellement au camp adverse¹²⁹.

Entre la menace ottomane et les risques inhérents à une intervention latine, Scholarios semble pour sa part ne pas vouloir choisir : son refus de l'Union avec les Latins ne le pousse pas, d'après ce que laissent transparaître ses œuvres, jusqu'à envisager clairement la conquête turque et à s'y préparer. Sa position se rapproche plutôt de celle qu'avait adoptée avant lui Syméon de Thessalonique, placé devant la même alternative juste avant la chute de la deuxième ville de l'Empire, en 1430 : hostile tant aux Latins qu'aux Turcs, Syméon encourageait finalement ses concitoyens à compter sur leurs propres forces et à attendre de Dieu un secours éventuel¹³⁰. Le défaitisme de Scholarios se nourrit avant tout d'une perte de confiance dans les institutions de l'Empire : sans qu'il soit possible de parler de trahison, il est sûr que Scholarios ne cherche plus à soutenir l'empereur Constantin XI, ni même l'État en général, jugé incapable de préserver l'essentiel, même les plus précieux fondements de la civilisation byzantine. À cette période critique où des choix cruciaux doivent être faits, Scholarios se bat pour que l'Église orthodoxe traditionnelle survive, sous une forme qu'il ne discerne sans doute pas encore précisément.

Chez Scholarios, cet engagement, qui est bel et bien politique, s'accompagne du sentiment qu'il est personnellement investi d'une mission divine : ce qui apparaît à ses contemporains comme de l'ambition correspond, de son point de vue, à la conviction que Dieu l'a choisi pour guider et encadrer ses coreligionnaires. La continuité entre les fonctions qu'il s'est attribuées à partir de la fuite de Grégoire III et le statut officiel de patriarche qui lui est conféré en 1454 est évidente, et Scholarios n'en disconvient pas¹³¹, mais il se considère comme l'instrument de la volonté de Dieu, qui seul a décidé de l'élever à la dignité suprême. Cependant, alors qu'il présente en général son arrivée sur le trône patriarcal comme totalement involontaire, il avoue subrepticement dans un texte tardif, la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1467), qu'il n'est pas resté entièrement passif dans l'affaire : « la fondation du trône à partir de rien et de tout ce qui va avec le trône, personne n'en fut à l'origine, sinon nous ainsi que la préparation qui nous a été donnée par Dieu »¹³². Ainsi, pour des raisons autant personnelles que spirituelles, Scholarios aspirait certainement à diriger l'Église. Il n'est pas impossible que, dans ce but, il ait intrigué quelque peu auprès de ses puissants

129. Voir les comportements décrits par M. Balivet : *ibid.*, p. 118-124. Voir aussi *supra* chapitre II.1, à propos de Thomas Pyropoulos et de Jean Basilikos.

130. Voir ARGYRIOU, A., Attitude de quelques intellectuels de Thessalonique face à l'islam, *Byzantinische Forschungen* 29, 2007, p. 15-32.

131. Voir SCHOLARIOS, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 226³⁶-227⁴. Scholarios affirme qu'après la chute de Constantinople, Dieu l'a « chargé des mêmes affaires » (τὰς αὐτὰς ἡμῖν ἐπεφόρτισεν ὑποθέσεις) que celles auxquelles il se consacrait auparavant ; mais autant il les accomplissait « volontairement » (γνώμη) jusqu'en 1453, autant il a dû ensuite s'y plier « malgré lui, de force, avec beaucoup de souffrance et d'amertume » (ἀκουσίως καὶ βίᾳ καὶ σὺν ὀδύνῃ καὶ πικρίᾳ πολλῇ).

132. SCHOLARIOS, *Lamentation*, I, p. 292¹⁸⁻²⁰ : τὸ μὲν γὰρ ἰδρῦσαι τὸν θρόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος καὶ ὅσα τῷ θρόνῳ σύνεστιν, οὐδενὸς ἦν πλην ἡμῶν καὶ τῆς θεόθεν ἡμῖν δεδομένης παρασκευῆς.

amis grecs passés au service du sultan¹³³ ; mais, selon sa propre logique, il n'aurait fait en cela que s'inscrire dans le plan divin, qui avait décidé de la disparition de l'Empire byzantin et de la survie de l'orthodoxie.

Le cheminement suivi par Scholarios durant la seconde moitié des années 1440 ne manque certes pas de cohérence. Passé dans le camp des antiunionistes en 1444-1445, Scholarios ne cesse d'approfondir sa critique du décret florentin, tout en construisant parallèlement l'organe qui lui permet de s'opposer à l'Église officielle. Il acquiert ainsi une stature de chef religieux que nul ne peut lui contester dans l'Empire, pas même le patriarche Grégoire III. Nul doute que cette position éminente, qui anticipe sur ses fonctions ultérieures à la tête de l'Église, sanctionne une réussite personnelle remarquable, alors même que Scholarios ne pouvait espérer exercer un tel pouvoir en demeurant au service des empereurs. Cependant son influence sur ses compatriotes reste toute relative, comme le prouve son isolement au moment de la célébration officielle de l'Union à Sainte-Sophie. L'autorité morale acquise par Scholarios au début des années 1450 ne lui permet finalement ni de faire triompher le combat antiunioniste, ni d'éviter la prise de Constantinople par les Turcs.

CONCLUSION

Malgré les faux-semblants et les incertitudes qui entourent la position de Scholarios à l'égard de l'Union, il semble cependant que son évolution sur cette question puisse être retracée à grands traits. Il est incontestable que Scholarios a changé d'avis à propos de l'Union, et même plusieurs fois, comme en témoignent certains de ses contemporains, en particulier Jean Eugénikos. Scholarios se montre dans sa jeunesse très favorable au principe d'un rapprochement avec Rome et d'une réconciliation avec les Latins : cette position est en parfaite adéquation avec les relations personnelles étroites qu'il entretient à cette époque avec des humanistes italiens, et il n'existe alors à ses yeux aucune incompatibilité entre chrétiens romains et orthodoxes. Scholarios est sensible aux avantages matériels que l'Union pourrait procurer à l'Empire byzantin ; il est aussi suffisamment optimiste pour penser qu'un accord dogmatique avec les Latins est possible, le concile annoncé étant l'occasion tant attendue pour y parvenir.

Le séjour à Florence met à mal ces espérances : le concile se déroule d'une manière que les Grecs jugent déplorable, dans la mesure où ils se voient acculés à accepter la seule forme d'Union qui leur est proposée, c'est-à-dire la reconnaissance de la doctrine latine. Le consensus sur les questions de foi est plus que jamais hors d'atteinte, et les arguments avancés par les unionistes grecs pour emporter l'adhésion de leurs compatriotes deviennent singulièrement pragmatiques : selon eux, l'Union doit être conclue pour sauver l'Empire de la menace ottomane. En tant que conseiller de l'empereur, Scholarios se conforme à ce mot d'ordre et plaide donc pour une Union par économie, reniant par là même ses

133. Voir *supra* chapitre II.1.

conceptions antérieures quant à la meilleure manière de réunir les Églises. Il est ainsi amené à changer ostensiblement de position et à se rallier à une politique opportuniste qui ne correspond ni à ses convictions réelles, ni au discours qu'il tenait auparavant.

Une fois revenu à Constantinople, Scholarios assume cette contradiction durant quelque temps, comme la majorité des grands de l'Empire, en acceptant de prendre avant tout en considération la raison d'État. Mais l'hostilité dont il est l'objet en tant qu'unioniste ne laisse pas de l'ébranler : accusé d'être un traître à la patrie et à l'orthodoxie, Scholarios évolue progressivement vers une position plus ambiguë, alors que, dans le même temps, les secours militaires promis par le pape se font attendre et que l'empereur lui-même en vient à douter de plus en plus de l'alliance qu'il a conclue avec Rome. Le basculement de Scholarios du côté des antiunionistes a lieu probablement vers 1444, sous l'influence de Marc d'Éphèse et certainement avec l'aval de Jean VIII : Scholarios récuse désormais le décret signé à Florence, estimant qu'il n'est pas avantageux, mais bien plutôt néfaste pour ses coreligionnaires.

À partir de 1445, Scholarios occupe une place de premier plan dans le mouvement antiunioniste. Il est projeté sur le devant de la scène de façon impromptue, à la suite de la mort de son mentor, Marc d'Éphèse ; Scholarios remplace Marc dans les discussions qui se tiennent au palais impérial avec les émissaires pontificaux et gagne ainsi en crédibilité dans son nouveau rôle d'antiunioniste. Son influence grandit alors rapidement, en l'absence de tout autre porte-parole de la lutte contre l'Union ; Scholarios, qui s'arroge peu à peu les pouvoirs d'un chef religieux, dénonce avec une vigueur de plus en plus grande les concessions consenties à Florence et appelle à un retour à la stricte tradition orthodoxe. Il est suivi un temps par une partie de ses concitoyens, mais dès les premiers préparatifs du siège de Constantinople par Mehmed II, il est abandonné par la plupart de ses partisans : en 1452, la majorité des habitants de la ville acceptent, devant l'imminence du danger, de proclamer l'Union, tandis que Scholarios continue d'affirmer son refus de tout compromis. Il paraît donc totalement désavoué et semble échouer dans son combat ; d'une certaine manière pourtant, la chute de Constantinople consacre *a posteriori* sa victoire, puisque c'est bien lui qui devient dès 1454 le nouveau patriarche de Constantinople au sein de l'État ottoman.

CONCLUSION

GÉNÉRALE

Au terme de cette enquête, Scholarios apparaît un peu moins insaisissable qu'au début de la recherche. Examinée de près, son attitude face aux événements de son époque se révèle beaucoup plus cohérente qu'il n'y paraissait de prime abord. En commençant cette étude, je souhaitais démystifier le personnage de Scholarios, éclairer les zones d'ombre de sa vie publique, repérer les continuités éventuelles de son parcours par-delà la chute de Constantinople. Après une longue fréquentation de ses écrits, je suis tentée maintenant d'apporter une interprétation générale de sa trajectoire qui s'éloigne quelque peu des conclusions habituelles. Selon moi, les choix de Scholarios ne doivent pas être analysés prioritairement en termes religieux, même si une large part de son existence, avant et après la chute de Constantinople, est consacrée à la défense de l'orthodoxie. De mon point de vue, ce combat revêt une authentique dimension politique, et les moyens employés par Scholarios pour le mettre en œuvre ne le sont pas moins. Tout au long de sa vie, Scholarios cherche en réalité à répondre à quelques questions simples : que faut-il sauver de Byzance ? que doit-on conserver en priorité ? que peut-on accepter de sacrifier ? Confronté à la menace de disparition du cadre millénaire que représentait l'Empire romain d'Orient, puis à sa chute effective, Scholarios imagine peu à peu une alternative, une solution de rechange permettant une certaine forme de survie du monde byzantin. Autorisons-nous donc une ultime relecture de l'itinéraire de Scholarios, chronologique cette fois, sous ce nouvel angle d'observation.

Dès sa jeunesse, Scholarios appartient à une petite élite d'intellectuels byzantins, ouverts à l'Occident, mais fiers aussi de leur propre héritage culturel. À l'image des lettrés des époques précédentes, Scholarios escompte de sa bonne formation la possibilité de faire une brillante carrière dans l'administration byzantine, tout en poursuivant ses activités philosophiques. La rareté des offices disponibles, alors que Thessalonique n'est plus byzantine et que l'Empire tout entier se rétracte, constitue pour lui une première désillusion : elle le conduit à chercher ailleurs une situation digne de ses mérites, en Morée ou même dans le monde latin. C'est ainsi que, durant les années 1430, dans le cadre des préparatifs du futur concile d'Union, Scholarios envisage même d'aller s'installer à Rome. Ces hésitations sont très révélatrices, à double titre. Scholarios a eu la tentation d'émigrer bien avant beaucoup de ses compatriotes : une telle perspective était pour lui concrètement envisageable, sans qu'il semble s'y mêler une quelconque réticence religieuse ; mais il ne s'est finalement pas résolu à partir, ce qui trahit chez lui un attachement à l'Empire byzantin qui n'est certainement pas feint. En 1436, Scholarios obtient enfin la charge qu'il convoitait et se prépare à servir l'État en exerçant le rôle de conseiller du souverain, fonction politique s'il en est.

Les négociations autour de l'Union interviennent durant cette même période. Il faut bien souligner les positions atypiques de Scholarios vis-à-vis du projet de concile : avant qu'il soit en charge, il se déclare très défavorable aux propositions des pères conciliaires de Bâle, alors même que l'empereur, de son côté, leur prête une oreille attentive ; c'est que, à titre personnel, Scholarios soutient plutôt l'offre du pape, avec lequel il est en contact pour ses propres affaires. Ces manifestations d'indépendance disparaissent à partir du moment où il devient secrétaire

impérial : il approuve dès lors les initiatives de Jean VIII, sans plus chercher à jouer sa carte personnelle, et se montre le défenseur zélé du projet d'Union. Tout converge en effet pour qu'il soit un partisan authentique du rapprochement avec Rome : ses nouvelles fonctions l'y poussent, de la même façon que son intérêt personnel pour la culture latine ; il est d'autre part réellement sensible à l'argument patriotique et conscient de la nécessité d'une alliance avec l'Occident pour préserver l'Empire ; il mesure enfin l'enjeu théologique de l'Union et croit possible d'arriver à une réconciliation totale avec les Latins, au prix même de la reconnaissance du *Filioque*, s'il s'avère que la doctrine latine n'est pas erronée.

Lorsqu'il quitte Constantinople pour Ferrare, Scholarios appartient donc à la fraction la plus unioniste des membres de la délégation byzantine présents en Italie. Alors qu'il est très impliqué dans la réussite du concile, son avis est peu sollicité lors des débats en raison de son statut de laïc. De son propre mouvement, il compose des discours dans lesquels il exhorte les métropolitains à réaliser l'Union, mais il n'a certainement pas l'occasion de les lire publiquement. Il semble s'offusquer d'être ainsi tenu à l'écart : les discussions prennent une tournure qui lui déplaît et aboutissent à un accord fondé sur des bases théologiques qu'il juge très contestables. Scholarios déplore que l'Union soit ainsi bâclée, alors qu'il connaissait pour sa part, selon ses propres dires, un procédé beaucoup plus rigoureux pour parvenir à un consensus. En tant que loyal serviteur de l'empereur, il se rallie cependant à cette Union par économie, sachant qu'elle assure au moins le succès diplomatique du concile.

Tant qu'il reste convaincu que l'aide militaire latine constitue le seul moyen de sauver l'Empire, Scholarios demeure fidèle à l'Union de Florence. Il agit ainsi par calcul et ne s'en cache pas ; comme la grande majorité des Byzantins, il considère en réalité les termes du décret florentin comme tout à fait insatisfaisants. Les causes de son glissement progressif vers l'antiunionisme sont multiples. Soulignons tout d'abord la concomitance de son désengagement avec celui de l'empereur : en tant que secrétaire de Jean VIII, Scholarios n'aurait pas pu basculer dans le camp antiunioniste sans que l'empereur tolère à tout le moins une telle décision, s'il ne l'a pas même encouragée. Sans qu'il soit possible de préciser lequel a influencé l'autre, il est clair que, dès 1442/1443, Jean VIII manifeste un certain scepticisme quant au gain politique que lui apporte l'Union, tandis qu'après la défaite des armées croisées à Varna, en novembre 1444, il abandonne complètement la perspective de l'alliance avec la papauté. Scholarios voit ainsi disparaître l'une des principales raisons de défendre l'Union conclue à Florence.

D'autres considérations, telles que l'hostilité populaire au décret florentin, alimentée par la propagande antiunioniste d'une partie du clergé, achèvent de le dissuader de continuer à soutenir les unionistes. Scholarios, tout comme Jean VIII, avait probablement sous-estimé la résistance que provoquerait la signature d'une Union de circonstance. De retour à Constantinople, il a assisté à un véritable schisme intérieur au sein du clergé byzantin : une fraction de l'Église, suivie par une partie de la population, s'est séparée de l'institution officielle unie à Rome. Ce processus n'a pas pris tout de suite une grande ampleur au-delà des milieux ecclésiastiques, si bien qu'il pouvait encore sembler possible, au début des années 1440, de passer outre cette opposition. Au fil du temps cependant, la fracture interne au sein de la société byzantine s'est révélée très profonde, d'autant plus qu'elle a été avivée par un sursaut de xénophobie envers les Latins : tous les

Byzantins qui étaient peu ou prou liés à l'Occident sont apparus désormais comme des traîtres. Un mode de pensée aussi exclusif était *a priori* fort éloigné de celui de Scholarios, mais devant le risque d'une division intérieure dramatique, ses convictions évoluent et il choisit son camp : alors que les partisans de l'Union sont nombreux à émigrer vers l'Italie, il reste à Constantinople et rejoint le mouvement antiunioniste, s'attachant avant tout à la défense de la tradition orthodoxe et luttant pour la préservation de l'identité byzantine elle-même.

Cette position procède d'une analyse lucide de la situation politique au milieu des années 1440 : sans l'espoir d'un secours latin efficace, les jours de l'Empire byzantin sont comptés. Scholarios ne va certainement pas jusqu'à anticiper la chute de Constantinople, du moins pas avant le début des années 1450, mais il réfléchit à ce qui doit impérativement être sauvé. Face à la menace de la conquête de l'Empire par les Turcs d'une part, face à un risque de latinisation et de dénaturation d'autre part, Scholarios change de priorité : alors qu'il avait consacré ses efforts à lutter pour la survie de l'État byzantin, par le biais de l'Union notamment, il s'investit après 1445 dans le combat pour la pureté de la foi orthodoxe. Même si le terme est à l'évidence anachronique, cet engagement relève à mes yeux d'une forme de « nationalisme byzantin » : la force du sentiment patriotique des Byzantins est indéniable, or, à la veille de la chute de Constantinople, celui-ci semble se réfugier tout entier dans la défense de l'orthodoxie.

Pour sa part, Scholarios n'a rien d'un fanatique religieux : s'il est certainement un orthodoxe sincère, il est aussi animé par une certaine idée de ce qui forme le ciment de la société byzantine, en des temps de grande incertitude. Alors que d'autres arrivent au combat contre l'Union mus par un zèle purement théologique, Scholarios en vient à refuser le *Filioque* latin à la suite d'une prise de conscience identitaire, par souci du devenir collectif. Ce ressort profond de son engagement reste inavoué et n'apparaît pas explicitement dans ses écrits, mais, de la même manière qu'il avait auparavant participé à la propagande en faveur de l'Union, parce qu'il pensait que l'Union pouvait permettre de sauver l'Empire, il se coule dans le discours antiunioniste, avec la conviction que c'est le seul moyen de rassembler les Byzantins autour d'un héritage commun à tous.

L'alternative entre Empire et orthodoxie ne reste pas une idée abstraite pour Scholarios : il a conscience d'une véritable concurrence entre deux instances de pouvoir, la cour impériale et le patriarcat. Puisqu'il ne discerne plus aucun avenir possible dans le cadre de l'Empire byzantin, il ne reste plus guère que l'Église : c'est probablement à partir de ce type de prémisses que Scholarios oriente toute son action au milieu des années 1440. Dès cette époque, Scholarios se considère lui-même comme un nouveau prophète : il en fait état lorsqu'il prétend discerner les signes divins, mais ses analyses sont aussi fondées sur l'observation de la réalité. Quelle que soit la manière dont il l'exprime, Scholarios se sent appelé à jouer un rôle de guide : il veut mener ses compatriotes vers une direction qu'il juge salutaire, permettant de préserver la cohésion du peuple byzantin. L'ambition personnelle de Scholarios prend là ses racines : en devenant le chef de la Synaxe et en lui donnant le statut d'une Église parallèle, Scholarios cherche sans aucun doute à acquérir un pouvoir et à se fabriquer un instrument susceptible d'assurer sa propre ascension, mais il a pour sa part la conviction qu'il agit dans l'intérêt commun.

Les années 1445-1453 sont en effet celles de la montée en puissance de Scholarios. Tout commence par une circonstance fortuite, la mort de Marc d'Éphèse en juin 1445, au début des discussions théologiques avec l'envoyé pontifical Barthélemy Lapacci, moment décisif de la lutte contre l'Union à Constantinople. Scholarios bénéficie de cette conjoncture puisqu'il remplace Marc, puis se rend très vite indispensable au sein du groupe des antiunionistes : il est bien évident qu'il n'en aurait pas été de même si Marc avait vécu. Le nouveau champion de l'orthodoxie infléchit dans un sens plus militant le combat de ses compagnons, cherchant à créer une forte agitation autour de la question de l'Union. Scholarios se révèle ainsi un activiste efficace et réussit à forger un véritable parti qui parvient à marginaliser l'Église officielle unie à Rome. Jusqu'en 1447 au moins, Scholarios concilie son statut de chef de la Synaxe avec une participation aux affaires de l'État aux côtés de Jean VIII ; en 1449/1450, il franchit une étape supplémentaire en renonçant à sa carrière personnelle à la cour pour se consacrer tout entier à son combat.

Même si elle correspond à un vœu ancien, la décision que prend Scholarios lorsqu'il revêt l'habit monastique et qu'il abandonne toute charge officielle n'est certes pas neutre. Elle manifeste un désir de retrait du monde qui, en l'occurrence, s'applique surtout au domaine politique : Scholarios se décharge de toute préoccupation concernant le destin de l'Empire et se replie sur la sphère religieuse. Non qu'il se retire entièrement dans la contemplation : il reste au contraire très actif dans la vie de la cité, mais il est désormais le porte-parole d'intérêts totalement divergents de ceux de l'État. De chef d'un mouvement de contestation, il se mue peu à peu en patriarche officieux, réclamant avec aplomb à l'empereur une réforme générale de l'Église, alors même que l'Empire est sur le point de disparaître.

Scholarios aspirait sans doute à devenir patriarche, et c'est à peine s'il s'en cache : son désir est exaucé après la chute de Constantinople, lorsque le sultan lui propose de prendre la tête de l'Église restaurée. On connaît les liens douteux que Scholarios entretenait dès avant 1453 avec certains conseillers grecs du sultan, et il est assez probable que ces derniers soient intervenus auprès de Mehmed II pour placer leur candidat sur le trône. L'accession à la fonction de patriarche représente un aboutissement dans la carrière de Scholarios, mais les circonstances dans lesquelles il a obtenu ce titre se sont révélées assez éloignées de ce qu'il pouvait escompter : le patriarcat de Constantinople sous les sultans ottomans est un lieu de pouvoir très relatif ; Scholarios fait figure de chef religieux, mais en réalité, il n'a pas les moyens de contrôler l'administration ecclésiastique et il exerce encore moins son autorité sur les pratiques des fidèles. L'institution ecclésiastique reste certes une référence pour les Grecs de l'Empire ottoman, mais le patriarche est foncièrement impuissant devant les volontés du sultan d'une part, celles des archontes laïcs d'autre part.

La faiblesse de Scholarios est aggravée par son statut personnel particulier. Fait prisonnier par les Turcs au moment de la chute de Constantinople, il passe ensuite sous l'autorité directe de Mehmed II : le sultan l'affranchit pour lui permettre de devenir patriarche, mais Scholarios conserve à son égard un lien de dépendance personnelle tel qu'il est contraint de se soumettre en toute circonstance. Il n'est même pas autorisé à démissionner lorsqu'il en exprime le désir : c'est ainsi, à l'en croire, qu'il est resté durant deux ans à la tête de l'Église, alors qu'il souhaitait déjà abandonner ses fonctions peu de temps après être entré en

charge. Il est probable que cette position de sujétion vis-à-vis du sultan explique aussi les « retours forcés » de Scholarios à Istanbul après son patriarcat : il ne revient certainement pas sur le trône patriarcal, mais il est sans doute rappelé dans la capitale par Mehmed II pour son service particulier.

Il faut conclure à un bilan globalement négatif de ces deux années à la tête de l'Église : Scholarios lui-même a le sentiment d'un échec et, de fait, il est très loin d'avoir réalisé ses objectifs. Alors qu'il accède à la fonction suprême avec le projet de rassembler les chrétiens sous l'égide protectrice de l'Église, il se heurte à une réalité très chaotique. Scholarios élabore cependant un véritable programme de gouvernement théocratique des populations orthodoxes : selon lui, en l'absence d'un empereur, le patriarche doit désormais encadrer seul la communauté grecque au sein de l'Empire ottoman. À cette fin, il doit devenir à la fois le pasteur et le chef de l'ensemble des chrétiens, lesquels ne se définissent plus que par leur appartenance religieuse et par leur référence à la tradition orthodoxe. Plus aucun espoir de restauration d'un État autonome n'est donc laissé aux Grecs, ce qui participe à l'évidence d'une forme de collaboration objective avec le nouveau régime en place. Scholarios formule ce projet dans une perspective eschatologique, alors qu'il prévoit la fin imminente du monde et qu'il encourage les fidèles à se préparer uniquement au jugement qui les attend. Il conçoit donc cette refondation du patriarcat orthodoxe comme une ultime innovation avant l'épilogue final.

Dans la réalité, Scholarios se révèle incapable d'introduire les réformes dont l'institution a besoin et il assiste, impuissant, à une dégradation de l'encadrement religieux plus accentuée encore qu'à la période précédente. Il se contente de rappeler le rôle théorique de l'Église, présentée comme le bien commun des Grecs, et tente d'empêcher qu'un trop grand nombre de fidèles ne passent à l'islam : dans cette optique, il adopte une politique religieuse fondée sur le principe d'économie, soit une attitude en tout point indulgente, sauf à l'égard de l'hérésie. Sa mansuétude apparaît notamment dans les mesures exceptionnelles qu'il prend sur la question du mariage : il consent au remariage de ceux dont le conjoint est prisonnier des Turcs, allant ainsi jusqu'à provoquer parfois des situations de bigamie, dans le but avoué d'éviter une trop forte recrudescence des conversions. Il fait ainsi preuve d'un réel pragmatisme et s'oppose aux doctrinaires qui réclament l'application stricte des canons orthodoxes.

Sa souplesse semble avoir été rapidement contestée au sein des milieux ecclésiastiques : on lui reproche une application par trop étendue de l'économie, non seulement vis-à-vis des simples fidèles, mais aussi et surtout à propos du problème crucial que posent les anciens unionistes, en particulier les clercs. Scholarios réintègre en effet sans difficulté dans l'Église ceux qui se sont compromis avant 1453 dans une forme superficielle d'unionisme, mais il trouve en face de lui des partisans de l'acribie qui réclament que des sanctions exemplaires soient prises. Derrière ces luttes intestines, c'est toute la légitimité de Scholarios sur le trône patriarcal qui est en cause : il a en effet accédé à cette charge eu égard à son engagement sans faille dans le combat antiunioniste, après avoir réussi à faire oublier son passé prolatin ; la soudaine clémence dont il fait preuve à partir de 1454 fait resurgir un certain doute sur ses convictions véritables, d'autant qu'il ne fait rien pour dénoncer officiellement l'Union de Florence.

Sur ce point, la méfiance de ses adversaires est en partie justifiée : Scholarios s'était réclamé de l'antiunionisme aussi longtemps qu'il jugeait nécessaire de ren-

forcer le pouvoir de l'Église orthodoxe face à l'empereur ; mais après la chute de Constantinople, il revient à une vision beaucoup plus modérée de la question, affirmant même, dans les années 1460, que les différences religieuses entre Latins et Grecs sont peu importantes. Durant les années où il est patriarche, il ne se comporte certes pas comme on pourrait l'attendre du successeur de Marc d'Éphèse : il est évident en effet que c'est bien plutôt son rival Manuel Christonymos, le futur Maxime III, qui se situe dans cette lignée, lui qui convoque avant sa mort le concile panorthodoxe de 1484. Ainsi la position de Scholarios sur les enjeux religieux de l'Union reste finalement ambiguë : il ne souscrit probablement jamais à l'idée que la foi romaine est hérétique, mais il accepte de sacrifier la possibilité d'un rapprochement confessionnel entre Latins et Grecs au profit de l'affirmation identitaire de l'orthodoxie.

Tout au long de son parcours, Scholarios apparaît comme un penseur politique mû par la volonté de ne pas trahir l'héritage byzantin et préoccupé de la chose publique et de l'avenir du peuple grec, le γένος qui ne cesse de revenir sous sa plume. Ses prises de position unionistes à l'époque du concile de Florence constituaient certainement un compromis consenti en vue d'un gain diplomatique, mais ses engagements ultérieurs sont sans doute commandés eux aussi par le souci de ne pas laisser disparaître l'essentiel. Scholarios change de point de vue non pas tant sur les bienfaits de l'Union que sur la nature des concessions que les Byzantins doivent accepter. La priorité devient peu à peu pour lui la survie d'un groupe capable de perpétuer les traditions byzantines, et l'Église lui apparaît comme la plus à même de continuer à rassembler une communauté. Ce projet politique, dans lequel l'institution ecclésiastique se substitue à l'Empire pour encadrer les populations orthodoxes, n'a pas été réalisé par lui, mais il est évident que l'idéologie du patriarcat de Constantinople à partir du xvi^e siècle repose sur ces mêmes fondements.

À défaut d'apparaître comme le mythique restaurateur de l'Église sous les Ottomans ou le champion de la droite doctrine face aux Latins, Scholarios se présente plus modestement comme un brillant intellectuel orthodoxe, engagé assez tôt dans le service de l'État et confronté à des choix particulièrement difficiles à cause de la situation très délicate dans laquelle se trouve l'Empire byzantin à son époque. Les controverses dans lesquelles il a été pris étaient certes de nature religieuse, mais les solutions qu'il a tenté de trouver et de mettre en œuvre doivent être évaluées surtout en termes d'action politique. La trajectoire sinueuse de Scholarios s'explique donc plus par des calculs à long terme, en partie personnels, mais aussi motivés par le souci de l'avenir commun, que par une versatilité et un opportunisme qui relèvent de la caricature. La subtilité de sa pensée devrait donc faire encore l'objet de maintes recherches : les très nombreux écrits de Scholarios n'attendent que leurs lecteurs...

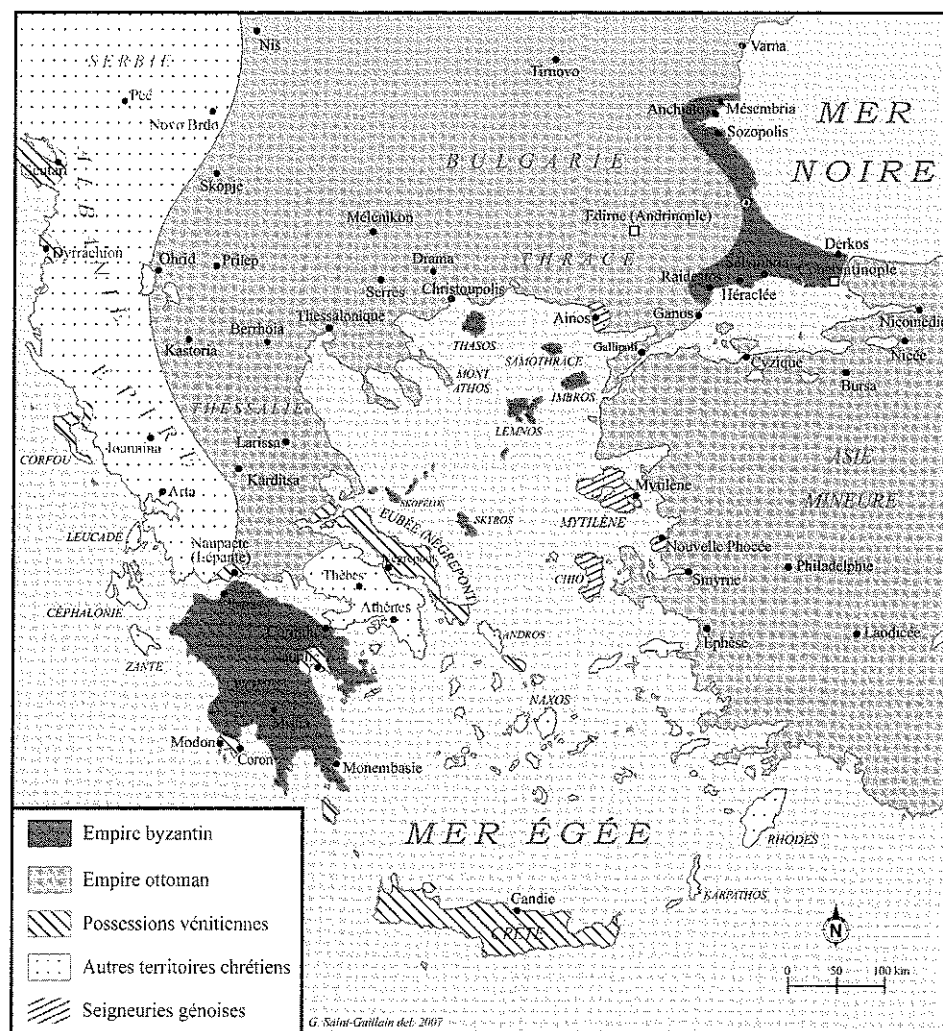
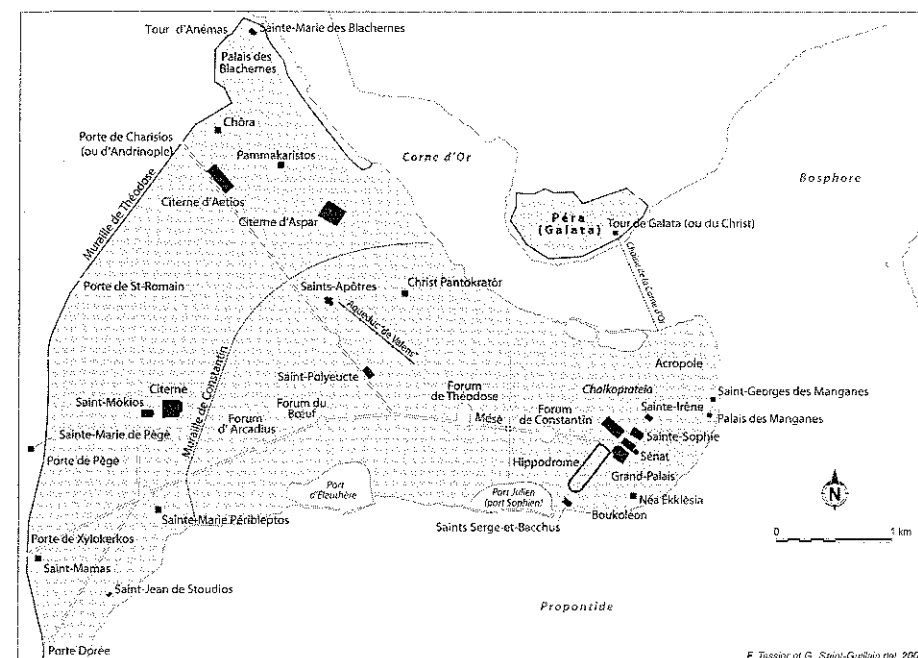
ANNEXES

Annexe I -

CARTE ET PLAN

1. L'EMPIRE BYZANTIN AU DÉBUT DE L'ANNÉE 1430
2. CONSTANTINOPLE AU DÉBUT DU XV^e SIÈCLE

1. L'EMPIRE BYZANTIN AU DÉBUT DE L'ANNÉE 1430

2. CONSTANTINOPE AU DÉBUT DU XV^e SIÈCLE

Annexe II

CHRONOLOGIES

1. CHRONOLOGIE GÉNÉRALE
2. CHRONOLOGIE DES PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE (1454-1486)

1. CHRONOLOGIE GÉNÉRALE

- 1422 Siège de Constantinople par le sultan Murad II (juin-août); rencontre à Constantinople entre l'émissaire du pape Martin V, Antoine de Massa, et le patriarche Joseph II (octobre-novembre).
- 1423 Cession de Thessalonique aux Vénitiens par le despote Andronic.
- 1425 Mort de Manuel II Paléologue, son fils Jean VIII lui succède.
- 1430 Prise de Thessalonique par les Turcs.
- 1431 Mort du pape Martin V, le pape Eugène IV lui succède.
- 1435 Séjour des délégués du concile de Bâle et du légat pontifical Christophe Garatoni à Constantinople pour discuter de l'Union (octobre-novembre).
- 1437 Départ de la délégation byzantine pour l'Italie (novembre), rejointe plus tard par Scholarios.
- 1438 Arrivée de la délégation byzantine à Ferrare (mars); sessions conciliaires de Ferrare sur la question de l'addition (8 octobre-14 décembre); transfert du concile à Florence (décembre).
- 1439 Sessions conciliaires de Florence sur le dogme de la procession de l'Esprit (mars); rédaction par Scholarios d'une formule de conciliation sur le *Filioque* (avril); avis de tous les membres de la délégation byzantine sur l'Union (30 mai-2 juin); mort du patriarche Joseph II (10 juin); signature du décret d'Union par les ecclésiastiques byzantins, sauf Marc d'Éphèse (5 juillet); messe d'Union (6 juillet); départ des membres de la délégation byzantine pour Venise (juin-juillet).
- 1440 Retour de la délégation byzantine à Constantinople (février); élection du patriarche Mètrophanès II (5 mai); fuite de Marc d'Éphèse (15 mai).
- 1442 Siège de Constantinople par le despote Dèmètrios avec l'aide des Turcs (été).
- 1443 Mort du patriarche Mètrophanès II (1^{er} août); retour de Marc d'Éphèse à Constantinople (août/novembre?).
- 1444 Arrivée du légat pontifical François Condulmer à Constantinople (été); défaite des armées croisées à Varna devant les Turcs (10 novembre).
- 1445 Élection du patriarche Grégoire III (juin?); discussions au palais de Xylalas entre l'émissaire pontifical Barthélemy Lapacci et Marc d'Éphèse (juin); mort de Marc d'Éphèse (23 juin); reprise des discussions entre Lapacci et Scholarios (juin-août?).
- 1447 Mort du pape Eugène IV, le pape Nicolas V lui succède.
- 1448 Mort de Jean VIII Paléologue (31 octobre); intrigues entre les despotes Constantin et Dèmètrios pour la succession de Jean VIII (automne-hiver).
- 1449 Arrivée à Constantinople du nouvel empereur, Constantin XI (mars); prise d'habit de Scholarios (automne?).
- 1450 Fuite du patriarche Grégoire III, d'abord pour Coron, puis pour Rome (été?).
- 1451 Mort du sultan Murad II, son fils Mehmed II lui succède (3 février); réponse du pape Nicolas V à l'ambassade envoyée par Constantin XI pour relancer l'Union (septembre).
- 1452 Arrivée à Constantinople d'un représentant de l'Église hussite de Prague, Constantin l'Anglais, converti par Scholarios à l'orthodoxie (fin de l'hiver); arrivée du légat pontifical Isidore de Kiev à Constantinople (26 octobre); proclamation officielle de l'Union à Sainte-Sophie (12 décembre).

- 1453 Début du siège de Constantinople par les Turcs (avril); prise de Constantinople par Mehmed II (29 mai); traités de paix entre Mehmed II et les États de l'Égée (été-automne); retour de Scholarios à Istanbul, ramené par le sultan (automne?).
- 1454 Intronisation de Scholarios comme patriarche sous le nom de Gennadios II (6 janvier).
- 1455 Mort du pape Nicolas V, le pape Calixte III lui succède (avril); autodafé des *Lois* de Pléthon (automne?).
- 1456 Démission de Scholarios du patriarcat, Isidore II lui succède (hiver); séjour de Scholarios au monastère de Vatopédi, sur le Mont Athos (printemps-été).
- 1458 Installation temporaire de Scholarios au monastère du Prodrome, sur le Mont Ménécée; mort du pape Calixte III, le pape Pie II lui succède (août).
- 1459 Mort du patriarche Grégoire III à Rome, Isidore de Kiev lui succède en tant que patriarche latin de Constantinople.
- 1460 Conquête de la Morée par les Turcs.
- 1461 Prise de Trébizonde par les Turcs.
- 1462 Mort du patriarche Isidore II, le patriarche Sophronios I^{er} lui succède.
- 1463 Mort d'Isidore de Kiev, Bessarion lui succède en tant que patriarche latin de Constantinople.
- 1464 Déposition du patriarche Sophronios I^{er}, Ioasaph Kokkas lui succède (été?); « retour forcé » de Scholarios à Istanbul (été?); mort du pape Pie II et abandon du projet de croisade d'Ancône (août).
- 1467 Installation définitive de Scholarios au monastère du Prodrome, sur le Mont Ménécée, jusqu'à sa mort, en 1472 ou plus tard.

2. CHRONOLOGIE DES PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE (1454-1486)

Chronologie de LAURENT, <i>Premiers patriarches</i> , p. 262, reprise dans le PLP	Chronologie de KONORTAS, <i>Rapports juridiques</i> , p. 443	Nouvelle chronologie proposée
Gennadios (1°) (6 janv. 1454-6 janv. 1456)	Gennadios II (6 janv. 1454-6 janv. 1456)	Gennadios II (6 janv. 1454-janvier 1456)
Isidore (c. 15 janv. 1456-31 mars 1462)	Isidore II (c. 15 janv. 1456-31 mars 1462)	Isidore II (c. 15 janv. 1456-31 mars 1462)
Ioasaph Kokkas (1 ^{er} avril 1462-10 avril 1463)	Ioasaph I ^{er} (1 ^{er} avril 1462-10 avril 1463)	Sophronios I ^{er} (1 ^{er} avril 1462-été 1464)
Gennadios (2°) (fin avril-mai 1463)		
Sophronios (début de l'été 1463-c. juillet 1464)	Sophronios I ^{er} (peut-être fin avril 1463-c. juillet 1464)	Ioasaph I ^{er} (été 1464-Pâques 1465)
Gennadios (3°) (début août 1464-fin été 1465)		
Syméon de Trébizonde (1°) (automne 1465)	Syméon I ^{er} (1°) (peut-être c. juillet 1464-automne 1465)	Syméon I ^{er} (1°) (Pâques 1465-fin 1465 ou début 1466)
Marc Xylokarabès (1°) (début 1466-automne 1466)	Marc II (1°) (début 1466-automne 1466)	Marc II (fin 1465 ou début 1466-fin 1466)
Denis (automne 1466-fin 1471)	Denis I ^{er} (1°) (automne 1466-fin 1471)	Denis I ^{er} (fin 1466-fin 1471)
Marc (2°)	Marc II (2°) (?) (fin 1471)	
Syméon (2°) (fin 1471-début 1475)	Syméon I ^{er} (2°) (fin 1471-avant le 10 octobre 1474)	Syméon I ^{er} (2°) (fin 1471-début 1475)
	Syméon I ^{er} (3°) (vers le 10 octobre 1474-début 1475)	
Raphaël (début 1475-début 1476)	Raphaël I ^{er} (début 1475-début 1476)	Raphaël I ^{er} (début 1475-début 1476)
	Maxime III (début 1476-3 avril 1482)	Maxime III (début 1476-3 avril 1482)
	Syméon I ^{er} (4°) (après le 3 avril 1482-automne 1486)	Syméon I ^{er} (3°) (avril 1482-automne 1486)

Les sources qui permettent d'étayer la chronologie proposée ci-dessus sont détaillées dans la liste suivante : les chroniques du XVI^e siècle ne sont pas prises en compte ; les listes patriarcales sont signalées lorsqu'elles apportent un élément inconnu par ailleurs.

Gennadios II (6 janv. 1454-janvier 1456). Il fournit lui-même la date de son intronisation, le 6 janvier 1454 (voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 233³⁰⁻³¹). Il est patriarche jusqu'en 1457, selon deux listes patriarcales éditées par A. Papadopoulos-Kérameus (voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Πατριαρχικοί κατάλογοι*, p. 395-397), mais pendant seulement deux ans et demi selon la liste patriarcale rééditée par V. Laurent, tirée de l'*Athous Iberiticus* 286, fol. 175^v (voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263), et pendant deux ans selon une liste patriarcale d'Agallianos citée par M. Gédéon (voir GÉDÉON, M., *Πατριαρχικοί πίνακες*, Constantinople 1890, p. 473, note 703).

Isidore II (c. 15 janvier 1456-31 mars 1462). Il est patriarche pendant six ans et deux mois et demi selon la liste de l'*Athous Iberiticus* 286 (voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263). Il meurt le 31 mars 1462 selon Agallianos (voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 63 et p. 118⁹⁹⁰⁻⁹⁹¹).

Sophronios I^{er} (1^{er} avril 1462-été 1464). Une note marginale du XV^e siècle dans le *Vindobonensis Suppl. gr.* 145 atteste que Sophronios a été métropolite d'Héraclée ; or, selon Agallianos, le troisième patriarche après la chute de Constantinople était auparavant métropolite d'Héraclée (voir HUNGER, H., *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. IV, Supplementum Graecum*, Vienne 1994, p. 246 ; voir AGALLIANOS, *Discours*, p. 101³⁷⁸⁻³⁷⁹, 118⁹⁸⁶⁻⁹⁹², 148²⁰⁵⁷⁻²⁰⁵⁸, 150²¹¹⁴⁻²¹¹⁵). Il est patriarche pendant un an et demi selon la liste de l'*Athous Iberiticus* 286 (voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 263). La double profession de foi de Léon le Nomophylax et de Macaire de Nicomédie, rédigée sous le troisième patriarche après la chute de Constantinople, porte la date du 12 février 1464 (voir LÉON, *Profession de foi*). Il existe un acte patriarcal, peut-être faux, signé de Sophronios I^{er} et daté d'août 1464 (voir LAURENT, V., *Les faux de la diplomatie patriarcale*. La lettre de Sophronios I^{er} en faveur de l'archonte Georges Pôlos (août 1464), *Revue des études byzantines* 26, 1968, p. 265-278).

Ioasaph I^{er} (été 1464-Pâques 1465). Il est fait référence à la tentative de suicide de Ioasaph Kokkas au moment de la fête de Pâques dans la liste patriarcale éditée par V. Laurent, tirée du *Laurentianus* 59, 13 (voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 233-234).

Syméon I^{er} (1°) (Pâques 1465-fin 1465 ou début 1466). Syméon est patriarche alors que Marc Xylokarabès n'est encore que métropolite d'Andrinople, selon la liste du *Laurentianus* 59, 13 (voir LAURENT, *Premiers patriarches*, p. 233-234) ; or on possède l'acte de nomination de Marc Xylokarabès comme métropolite d'Andrinople entre septembre 1464 et août 1465 (voir KAMPOUROGLOU, D., *Μνημεία της ιστορίας των Ἀθηναίων*, II, Athènes 1890, p. 358-360 ; OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta*, I, p. 180-185).

Marc II (fin 1465 ou début 1466-fin 1466). Il existe une lettre patriarcale datée de juin 1466, attribuée à Marc, dans laquelle il apparaît comme patriarche en fonction depuis quelque temps déjà (voir KAMPOUROGLOU, D., *Μνημεία της ιστορίας των Ἀθηναίων*..., p. 354 ; OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta*, I, p. 178-179). On possède d'autre part un acte du Conseil des Dix de Venise, daté du 26 juin 1466, qui évoque le patriarche de Constantinople comme étant sur le point de retourner

en Crète (voir LAMANSKY, V. [éd.], *Secrets d'État de Venise*, Saint-Petersbourg 1884, p. 052). Enfin la déposition récente de Marc II est mentionnée dans l'acte patriarcal signé par Denis I^{er} en date du 15 janvier 1467 (voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., Μάρκος Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἴτα πρόεδρος Ἀχριδῶν, *Vizantijskij Vremennik* 10, 1903, p. 402-415, ici p. 413-415, et PETIT, L., Déposition du patriarche Marc Xylocaravi (15 janvier 1467), *Revue de l'Orient chrétien* 8, 1903, p. 144-149, ici p. 147).

Denis I^{er} (fin 1466-fin 1471). Le même acte patriarcal de Denis I^{er} en date du 15 janvier 1467 fournit un *terminus ante quem* pour sa prise de fonction. Il existe aussi un acte inédit du monastère de Vatopédi, signé de Denis I^{er} et daté de janvier 1467, concernant la nomination du métropolite de Patras (acte signalé dans *Actes du Pantocrator*, éd. V. KRAVARI, Paris 1991, p. 177 ; grâce à l'obligeance de l'équipe éditoriale des archives de l'Athos à Paris, j'ai pu vérifier sur la photographie de l'acte inédit la signature du patriarche ainsi que la date).

Syméon I^{er} (2°) (fin 1471-début 1475). On a conservé l'acte de transfert du métropolite d'Athènes, Dorothée, à Trébizonde, signé par Syméon I^{er} en 1471/1472 (voir *Actes du Pantocrator*..., p. 176-179). Il existe aussi un acte patriarcal signé par Syméon I^{er}, daté de la fin de 1474, entre le 10 octobre et Noël (voir APOSTOLOPOULOS, *Ἐπὶ Κῶδιξ*, p. 99-110).

Raphaël I^{er} (début 1475-début 1476). Aucune source ne permet de dater précisément le patriarcat de Raphaël I^{er}.

Maxime III (début 1476-3 avril 1482). Un acte datant de mars 1477 a été attribué à Maxime III (*Actes de Dionysiou*, éd. N. OIKONOMIDÈS, Paris 1968, p. 167-170). Il existe d'autre part une encyclique inédite de Maxime III datée d'août 1477 (voir APOSTOLOPOULOS, *Ἐπὶ Κῶδιξ*, p. 137-138). On connaît par ailleurs la date de la mort de Maxime III, le 3 avril 1482, par une chronique brève (voir *Chroniques brèves*, I, n° 101/8, p. 654).

Syméon I^{er} (3°) (avril 1482-automne 1486). On a conservé l'acte patriarcal dénonçant l'Union de Florence signé de Syméon I^{er} et daté de 1483/1484 (voir APOSTOLOPOULOS, *Ἐπὶ Κῶδιξ*, p. 123-133).

Annexe III.

PROSOPOGRAPHIE

1. TABLEAU DES SIGNATAIRES ORTHODOXES DU DÉCRET FLORENTIN (5 JUILLET 1439)

2. TABLEAUX DES OPPOSANTS DÉCLARÉS À L'UNION DE FLORENCE (1445-1453)

- a. LES SIGNATAIRES DU *RAPPORT DES ANTIUNIONISTES À L'EMPEREUR* (1445)
- b. LES SIGNATAIRES DE L'ÉPÎTRE DE LA SYNAXE À LA COMMUNE DE PRAGUE (1451/1452)
- c. LES DONNÉES PROSOPOGRAPHIQUES

1. TABLEAU DES SIGNATAIRES ORTHODOXES DU DÉCRET FLORENTIN (5 JUILLET 1439)

Dans la colonne de droite, l'astérisque (*) désigne ceux qui, selon Scholarios, ont ensuite renié leur signature.

Statut des signataires	Liste de la Bulle d'Union (HOFMANN, <i>Epistolae</i> , II, p. 77-79)	Liste de Scholarios (SCHOLARIOS, III, p. 194-195)
Suppléants des patriarches orientaux et métropolitains	Antoine d'Héraclée, suppléant du patriarche d'Alexandrie Grégoire le protosynclète, suppléant du patriarche d'Alexandrie Isidore de Kiev, suppléant du patriarche d'Antioche Dosithée de Monembasie, suppléant du patriarche de Jérusalem Dorothee de Trébizonde Métrophane de Cyzique Bessarion de Nicée Macaire de Nicomédie Méthode de Lacédémone Ignace de Tirnovo Dorothee de Mytilène Damien de Moldovalachie Ioasaph d'Amasée Nathanael de Rhodes Kallistos de Dristra Matthieu de Mélénikon Gennadios de Ganos Dosithée de Drama Sophronios d'Anchialos	Antoine d'Héraclée* Grégoire le grand protosynclète Isidore de Kiev Dosithée de Monembasie Dorothee de Trébizonde* Métrophane de Cyzique Bessarion de Nicée Macaire de Nicomédie* Ignace de Tirnovo* Ioasaph d'Amasée* Damien de Moldovalachie* Dorothee de Mytilène [mort avant juillet 1444] Méthode de Lacédémone* Matthieu de Mélénikon* Dosithée de Drama* Nathanael de Rhodes Gennadios de Ganos* Kallistos de Dristra* Sophronios d'Anchialos*
Archontes patriarcaux	Manuel Chrysokokkès, grand sacellaire Théodore Xanthopoulos, grand skévophylax Michel Balsamon, grand chartophylax Sylvestre Syropoulos, grand ecclésiarque Georges Kappadox, protekdikos	Manuel Chrysokokkès, grand sacellaire* Théodore Xanthopoulos, grand skévophylax [mort en 1452-53] Michel Balsamon, grand chartophylax* Sylvestre Syropoulos, grand ecclésiarque* Georges Kappadox, protekdikos* [mort sur le chemin du retour]
Représentants non-byzantins	Abraham de Suzdal Constantin de Moldovalachie, protopapas	Abraham de Suzdal*

Higoumènes et moines	Moïse, ecclésiarque de la Grande Lavra Dorothee de Vatopédi Gérontios, kathigoumène du Pantokrator Athanasie, prohigoumène de la Péribleptos Germain, kathigoumène de Saint-Basile Pachôme, higoumène de Saint-Paul	Gérontios, higoumène du Pantokrator* Athanasie, higoumène de Kalcus* Germain, higoumène de Saint-Basile* Pachôme, higoumène de Saint-Paul Moïse l'Hagiorite* Dorothee l'Hagiorite*
Total	32	31

2. TABLEAUX DES OPPOSANTS DÉCLARÉS À L'UNION DE FLORENCE (1445-1453)

Dans les deux tableaux, l'astérisque (*) désigne ceux qui avaient auparavant signé le décret d'Union à Florence.

a. LES SIGNATAIRES DU RAPPORT DES ANTIUNIONISTES À L'EMPEREUR (1445)

Statut	Liste des noms figurant à la fin du Rapport (SCHOLARIOS, III, p. 193)
Métropolitains	Macaire de Nicomédie* Ignace de Tirnovo* Damien de Moldovalachie* Théognostos de Pergè et Attaleia L'humble métropolitain de Derkos Akakios
Archontes patriarcaux	Le grand chartophylax et archidiacre Balsamon* Le grand ecclésiarque, diacre, Sylvestre Syropoulos*
Higoumènes et moines	L'higoumène du Stoudios, Théodotos le hiéromoine Joseph, hiéromoine et higoumène du Kosmidion Isidore, le très petit hiéromoine et père spirituel L'higoumène du Pantokrator, Gérontios le hiéromoine* L'higoumène de la Péribleptos, Cyrille le hiéromoine Le très petit parmi les hiéromoines et les spirituels Néophyte Germain, le hiéromoine de Saint-Basile*
Archonte patriarcal	Le hiéromnémon, diacre, Théodore Agallianos

b. LES SIGNATAIRES DE L'ÉPÎTRE DE LA SYNAXE À LA COMMUNE DE PRAGUE (1451/1452)

Statut	Liste des noms figurant à la fin de l'épître de la Synaxe à la Commune de Prague (SALAČ, <i>Constantinople et Prague</i> , p. 18)
Métropolités	Macaire de Nicomédie* L'humble métropolitain de Tirmovo Ignace* Joseph de Philippoupolis L'humble métropolitain Akakios
Archontes patriarchaux	Le grand ecclésiarque, diacre, Sylvestre Syropoulos* Le dikaiophylax et hiéromnémon, diacre, Théodore Agallianos
Moine	Le docteur général de l'Église des orthodoxes, l'humble moine Gennadios

c. LES DONNÉES PROSOPOGRAPHIQUES

À quelques exceptions près, les antiunionistes mentionnés dans les deux précédents tableaux sont mal connus ; pour cette raison, je recense ci-après les informations disponibles à leur propos.

- Macaire de Nicomédie : Macaire est métropolitain de Nicomédie (province de Bithynie) à partir de 1437 au moins, jusqu'en 1465 au moins (*PLP*, n° 16269).
- Ignace de Tirmovo : Ignace est métropolitain de Tirmovo (Bulgarie) à partir de 1437 au moins, jusqu'en 1463/1464 (*PLP*, n° 8054).
- Damien de Moldovalachie : Damien est métropolitain de Moldovalachie (Pays roumains) à partir de 1437 au moins, jusqu'à sa mort, avant novembre 1447 (*PLP*, n° 5068).
- Théognostos de Pergè et Attaleia : Théognostos est métropolitain de Pergè et Attaleia (province de Pamphylie) de 1431 à 1445 au moins (*PLP*, n° 7073).
- L'humble métropolitain de Derkos Akakios : ce personnage n'est pas connu par ailleurs ; Derkos se trouve dans la province de Thrace (*PLP*, n° 476).
- Le grand chartophylax et archidiaque Balsamon : Michel Balsamon est grand chartophylax à partir de 1437 jusqu'en 1453 (?) ; on ne connaît pas la date exacte de sa mort (*PLP*, n° 2119).
- Le grand ecclésiarque, diacre, Sylvestre Syropoulos : Sylvestre Syropoulos est grand ecclésiarque à partir de 1437 jusqu'en 1453, puis métropolitain d'Héraclée, puis patriarche de Constantinople de 1462 à 1464 sous le nom de Sophronios I^{er} (*PLP*, n° 27217).
- L'higoumène du Stoudios, Théodotos le hiéromoine : ce personnage n'est pas connu par ailleurs (*PLP*, n° 7201).
- Joseph, hiéromoine et higoumène du Kosmidion : ce personnage n'est pas connu par ailleurs (*PLP*, n° 8969).
- Isidore, le très petit hiéromoine et père spirituel : Isidore est moine à Constantinople, peut-être dans le monastère des Xanthopouloï, à partir de 1437 au moins, jusqu'en 1456,

puis patriarche de Constantinople de 1456 à 1462 sous le nom d'Isidore II (*PLP*, n° 8306 et n° 90371).

L'higoumène du Pantokrator, Gérontios le hiéromoine : Gérontios est higoumène du monastère du Pantokrator à Constantinople à partir de 1437 au moins, jusqu'en 1445 au moins (*PLP*, n° 3874).

L'higoumène de la Péribleptos, Cyrille le hiéromoine : ce personnage n'est pas connu par ailleurs (*PLP*, n° 14014).

Le très petit parmi les hiéromoines et les spirituels Néophyte : Néophyte est moine à Constantinople dans le monastère de Charsianitès à partir de 1445 au moins, jusqu'en 1453 au moins (*PLP*, n° 20129).

Germain, le hiéromoine de Saint-Basile : Germain est higoumène du monastère de Saint-Basile à Constantinople à partir de 1437 au moins ; puis il devient hiéromoine dans le même monastère jusqu'en 1445 au moins (*PLP*, n° 3821).

Le hiéromnémon, diacre, Théodore Agallianos : Théodore Agallianos est hiéromnémon à partir de 1437 au moins, jusqu'en 1453, puis il devient grand chartophylax à partir de 1454, puis grand économiste en 1466 ; il termine sa carrière comme métropolitain de Mèdeia à partir de 1468, jusqu'à sa mort en 1474 (*PLP*, n° 94).

Joseph de Philippoupolis : ce personnage n'est pas connu par ailleurs (*PLP*, n° 9039).

Annexe IV

TEXTES DE SCHOLARIOS

1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE
2. CHRONOLOGIE DES ÉCRITS DE SCHOLARIOS
3. LA *LISTE DES ÉCRITS ANTIUNIONISTES* (1452)
4. LES TEXTES AUTOBIOGRAPHIQUES
 - a. *DISCOURS JUSTIFICATIF* (1440/1441)
 - b. *CONTRE LE DISCOURS DE BESSARION* (1441/1444)
 - c. *LETTRE SUR LA PRISE DE CONSTANTINOPLE* (1454)
 - d. *LAMENTATION* (1460)
 - e. *APOLOGIE PERSONNELLE* (1466/1467)

1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE

L'œuvre de Scholarios occupe huit volumes dans l'édition de référence, celle de L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie, parue à Paris entre 1928 et 1936. Parmi tous ces écrits, les deux tiers sont constitués de traités philosophiques et théologiques, certains étant l'œuvre de Scholarios lui-même, d'autres ayant été traduits par lui à partir de textes originaux latins, en particulier certains commentaires de Thomas d'Aquin aux traités d'Aristote. J'ai exclu de mon champ de recherches ce type de production, ne conservant que les épîtres dédicatoires lorsqu'elles contenaient des indications biographiques, par exemple l'*Épître dédicatoire à l'empereur de Trébizonde*, en tête du *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit*.

Le reste de l'œuvre de Scholarios peut être subdivisé en six catégories. Viennent en premier lieu les écrits autobiographiques, qui ont été utilisés en priorité dans le cadre de cette étude. Ils ne sont pas regroupés dans l'édition des *Œuvres complètes*, mais ils le sont en revanche dans la liste exhaustive des œuvres de Scholarios élaborée tout récemment par F. Tinnefeld¹. Il s'agit du *Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme* (1440/1441), de la *Lamentation sur les malheurs de sa vie* (1460) et de l'*Apologie personnelle* (1467); selon moi, il faut aussi y ajouter un autre texte tout aussi autobiographique, la *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454), ainsi que la fin de *Contre le discours de Bessarion* (1441/1444)². Ces textes très personnels permettent d'essayer d'approcher le personnage à divers moments de sa carrière; ils restent cependant très allusifs la plupart du temps, de sorte qu'il est nécessaire de les comparer avec d'autres sources.

Des éléments concernant les relations de Scholarios avec ses proches sont aussi contenus dans les éloges funèbres qu'il a composés lors de la disparition de certains membres de son entourage. À Byzance, ce type d'écrits se caractérise souvent par un style très rhétorique, mais deux des monodies de Scholarios font exception à cette règle et reflètent réellement, semble-t-il, l'état d'esprit de leur auteur après la perte d'un être cher. Il s'agit d'une part de l'*Éloge de Marc Eugénikos* (1445), c'est-à-dire Marc d'Éphèse, le mentor de Scholarios, mort soudainement en juin 1445. C'est d'autre part l'*Éloge de Théodore Sophianos* (1456), Théodore étant le neveu de Scholarios, disparu en 1456 alors qu'ils se trouvaient tous deux au Mont Athos.

Les informations sur la vie de Scholarios sont par ailleurs largement présentes dans sa correspondance: la majorité des lettres conservées ont été écrites avant 1450, date à laquelle il est devenu moine. Parmi les 34 lettres signées de son nom de laïc, au moins la moitié remonte à sa jeunesse, soit aux années 1430: elles ont donc été tout particulièrement utilisées pour reconstituer cette phase de son existence. Ces lettres les plus anciennes de Scholarios ont été éditées à partir du seul manuscrit qui les a conservées, et l'éditeur a considéré qu'elles y avaient été copiées dans l'ordre

chronologique: il n'en est rien, et la datation de beaucoup d'entre elles pose donc problème³.

Une partie des lettres de Scholarios ont le statut de véritables écrits publics, et elles étaient très certainement conçues pour être lues bien au-delà de leur destinataire désigné. Elles ont pour la plupart été éditées dans les *Œuvres complètes* sous la rubrique «Polémique antilatine», à côté des traités contre l'Union de Florence, rédigés par Scholarios entre 1445 et 1453. Cet ensemble de sources est particulièrement riche quant à l'histoire du mouvement antiunioniste à Constantinople dans les années 1440-1450: ces textes restituent d'une part tout l'argumentaire des adversaires de l'Union florentine, tandis qu'ils permettent de suivre chronologiquement, de manière très fine, le développement de la contestation et la part qu'y prend Scholarios. Cette partie de la correspondance de Scholarios a été relativement peu exploitée jusqu'à maintenant et mériterait à elle seule une étude beaucoup plus approfondie que celle que je propose dans le cadre de cet ouvrage.

Scholarios est aussi l'auteur de nombreux écrits de nature purement religieuse: ses fonctions successives l'ont amené à rédiger des sermons, des prières et des pièces exégétiques. Certains de ces textes sont datés par des notes autographes de l'auteur, souvent très éclairantes pour reconstituer sa carrière: c'est essentiellement par ce biais que ce type de source a été utilisé ici. Parmi ces œuvres, certaines sont plus offensives et relèvent plutôt de l'apologétique contre les non-chrétiens: ainsi la *Réfutation de l'erreur judaïque* (1464/1466) est un long traité visant à montrer les carences prétendues de la religion juive; de même, *La seule voie du salut* (1455/1456), composée à la demande du sultan Mehmed II, qui souhaitait s'informer sur les fondements de l'orthodoxie, contient quelques attaques voilées contre les autres guides spirituels que le Christ.

L'historien dispose enfin de quelques écrits officiels de Scholarios, rédigés alors qu'il était patriarche, entre 1454 et 1456. Il existe une lettre encyclique, qui, par nature, est destinée à tous les chrétiens, la *Lettre pastorale sur sa démission* (1454). On possède aussi deux lettres de Scholarios adressées à la communauté des moines du Sinai, la *Lettre au moine Maxime Sophianos* et la *Lettre au moine Joachim du Sinai*, qui datent probablement toutes deux de 1455. Par ailleurs, le traité susmentionné, *La seule voie du salut* (1455/1456), ainsi que sa version abrégée, le *Bref exposé de la foi chrétienne* (1455/1456), ont été composés par Scholarios alors qu'il exerçait encore ses fonctions de patriarche; le second est d'ailleurs connu dans le monde orthodoxe comme la *Confession de foi* du patriarche Gennadios.

À côté de tous ces textes qui, selon moi, sont incontestablement de Scholarios, il existe d'autres écrits dont l'attribution est plus incertaine. Une polémique divise les biographes de Scholarios depuis fort longtemps à propos des discours qu'il est censé avoir rédigés et prononcés pendant le concile de Florence⁴. La tradition manuscrite de ces textes dépend entièrement des exemplaires réalisés par le

1. Voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 493-522, ici p. 507.

2. Tous ces écrits sont analysés en détail dans la suite de cette Annexe.

3. Voir sur ce point *supra* chapitre V.2.

4. Voir SCHOLARIOS, *Discours à Florence*, I, p. 296-372; SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL), p. 5-118.

copiste unioniste Jean Plousiadènos à la fin du ^{xv}^e siècle ; dans la mesure où cette transmission semble peu fiable, il est difficile de se prononcer sans hésitation en faveur de l'authenticité de ces œuvres⁵. Pour cette raison, je n'ai pas utilisé dans ma démonstration le contenu de ces discours contestés.

// Le problème est assez similaire pour la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*⁶ : cette œuvre est attribuée à Scholarios par le même copiste, Jean Plousiadènos, alors qu'aucun autre indice ne permet de présenter Scholarios comme l'auteur de cette *Réponse*. Selon la note de Plousiadènos, Scholarios aurait réfuté les démonstrations de son ancien maître à la demande de Grégoire Mammas, à l'époque où ce dernier n'était encore que protosyncelle, soit avant 1445 ; comme Scholarios n'avait pas apporté la contradiction à tous les syllogismes de Marc, le même Grégoire aurait demandé par la suite à Bessarion d'achever cette tâche, ce dont il s'est effectivement chargé⁷. Selon T. Zèsès, Bessarion serait en réalité l'auteur de l'ensemble des *Réponses*⁸. En l'absence d'une étude fine de la théologie développée par l'auteur de la première *Réponse* et d'une comparaison argumentée avec les traités de Scholarios, il semble prudent de conserver un doute à propos de l'attribution de ce texte : j'ai donc choisi de ne pas tenir compte de la *Réponse* dans le cadre de cette étude. //

Il existe enfin un dernier écrit attribué à Scholarios dont l'authenticité semble incertaine : il s'agit d'un texte qui n'avait pas été édité dans ses *Œuvres complètes*, mais que C. J. G. Turner a publié par la suite dans l'un de ses articles⁹. Cette lettre relativement longue, qui porte la souscription de Gennadios, ne figure que dans quelques manuscrits tardifs, mais C. J. G. Turner tendait à considérer comme recevable l'attribution à Scholarios. La missive est adressée à un personnage inconnu, mais son contenu permet d'inférer, sous toutes réserves, que son destinataire est un clerc orthodoxe vivant en milieu fortement latinisé, par exemple dans une île sous domination latine. Les questions qui ont motivé la rédaction de la lettre sont en effet de deux ordres : le *Filioque* est-il acceptable ? Les orthodoxes peuvent-ils sans risque concélébrer avec des Latins ou accepter un sacrement conféré par eux ? Sur ces deux points, la réponse est absolument négative, sans aucune équivoque.

C. J. G. Turner soulignait déjà dans son article que certaines prises de position de l'auteur de la lettre ne coïncident pas avec celles de Scholarios en général, par exemple lorsque les Latins sont qualifiés d'hérétiques. Il concluait que la lettre pouvait malgré tout avoir été écrite par Scholarios alors qu'il était patriarche, eu égard au ton d'autorité employé. Plus récemment cependant, C. J. G. Turner a lui-même mis en doute l'attribution de ce texte à Scholarios¹⁰. De fait, ce type d'échange rappelle plutôt la correspondance de Marc d'Éphèse au tout début des

5. Voir *supra* chapitres I.2 et VI.1.

6. Voir SCHOLARIOS, *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*, III, p. 476-538.

7. Voir SCHOLARIOS, III, p. XLVII, note 5. Pour les *Réponses* de Bessarion aux syllogismes de Marc d'Éphèse, voir PG 161, col. 137-244.

8. Voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 395-400. Voir aussi M. Jugie, dans SCHOLARIOS, III, p. XLV-L : l'éditeur prend parti pour l'authenticité de l'œuvre, mais il rappelle que plusieurs savants avaient émis des doutes à son propos, notamment J. Hergenröther et L. Mohler : voir *ibid.*, p. L, note 1.

9. Voir TURNER, *Another anti-latin work*, p. 337-347.

10. Voir TURNER, *First patriarchate*, p. 33 : l'auteur évoque cette lettre pastorale et indique : « of doubtful authenticity ».

années 1440 avec des clercs orthodoxes installés en Eubée ou à Modon¹¹. En tout état de cause, il me semble impossible de l'attribuer à Scholarios à l'époque de son patriarcat¹².

2. CHRONOLOGIE DES ÉCRITS DE SCHOLARIOS

Cette chronologie vise à proposer synthétiquement des informations concernant la datation et les circonstances de composition des œuvres de Scholarios qui sont analysées dans cet ouvrage. Ce tableau n'est donc pas exhaustif : il ne prétend pas remplacer la consultation de l'Appendice IV des *Œuvres complètes* (SCHOLARIOS, Appendice IV. Chronologie des écrits de Scholarios, VIII, p. 15*-19*).

J'ai choisi, par souci de clarté, de reprendre les titres français affectés aux écrits de Scholarios par les éditeurs des *Œuvres complètes*, même lorsque leur forme est vieillie (par exemple *Contre les partisans d'Acindyne*). La seule liberté que j'ai prise tient à la numérotation des lettres de la correspondance : contrairement aux éditeurs, j'ai numéroté en chiffres arabes les lettres signées Georges Scholarios (voir SCHOLARIOS, IV, p. 398-473), et je n'ai conservé la numérotation en chiffres romains que pour les lettres signées de son nom de moine, Gennadios (voir SCHOLARIOS, IV, p. 474-503).

Ce tableau est disposé selon l'ordre dans lequel je pense que les œuvres ont été élaborées. Le critère de classement se trouve donc dans la colonne « Datation proposée ». Je procède en effet à plusieurs redatations des œuvres de Scholarios, fondées sur les recherches qui ont été menées depuis la parution des *Œuvres complètes* et sur mes propres hypothèses : ces nouvelles propositions de date sont indiquées ici en gras et systématiquement justifiées dans le corps de l'étude.

11. Voir par exemple MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes, Lettre au prêtre Théophane en Eubée*, p. 172-174.

12. Notons que T. Zèsès de son côté émet des réserves sur l'attribution de ce texte à Scholarios, car son auteur semble écrire pour la première fois sur la question du *Filioque*, ce qui ne s'accorde absolument pas avec l'abondante production de Scholarios sur ce thème bien avant qu'il prenne l'habit monastique, en 1449-1450 : voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 368-369. F. Tinnefeld exprime lui aussi un doute sur ce texte : voir TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 498.

Cœuvre	Référence Œuvres complètes	Datation de M. Jugie	Datation proposée	Destinataire	Fonction de Scholarios	Lieu de composition
<i>Grammaire</i>	VIII, p. 351-498	vers 1430, sûrement après 1425	vers 1430, sûrement après 1425	Manuel Sébastopoulos	Professeur	Constantinople
<i>Épître dédicatoire à Constantin Paléologue</i>	VII, p. 1-6	1432-1435	années 1430	Le despote Constantin	—	—
<i>Lettre 6, Au despote Théodore</i>	IV, p. 417-418	1436 ?	1430/1432	Le despote Théodore II	Charge mineure à la cour impériale	—
<i>Lettre 7, [Au despote Théodore]</i>	IV, p. 418-419	avant le départ pour l'Italie	1430/1432	Le despote Théodore II	—	—
<i>Lettre 8, Au prêtre Bessarion</i>	IV, p. 419-422	début de 1436 ?	1430/1432	Bessarion	—	—
<i>Lettre 15, Au pape Eugène IV</i>	IV, p. 432-433	avant le concile de Florence	début 1434	Le pape Eugène IV	—	—
<i>Lettre 5, [À Jean]</i>	IV, p. 413-416	fin 1435	fin novembre-début décembre 1435	Jean son élève	—	—
<i>Lettre 17, À Alexis Lascaris</i>	IV, p. 435-436	1438	fin 1435-début 1436	Alexis Lascaris Philanthropénos	—	—
<i>Lettre 4, [À Jean]</i>	IV, p. 412-413	1435/1436	début 1436	Jean son élève	—	—
<i>Lettre 18, À un inconnu</i>	IV, p. 436-438	[vers 1437-1438]	1436	Bessarion	Juge général et secrétaire impérial	—
<i>Lettre 21, À Ambroise Traversari</i>	IV, p. 440-441	1438	automne 1438	Ambroise Traversari	—	Ferrare
<i>Lettre 22, À Marc Lipomanus, à Venise</i>	IV, p. 441-443	1439	1439	Marc Lipomanus	—	Florence

<i>Discours à Florence sur la question religieuse</i>	I, p. 295-375	1439	1439	Tous les membres de la délégation grecque	—	—
<i>Sermon pour la fête de l'Annonciation</i>	I, p. 1-61	mars 1437	1440 ?	Une assemblée à la cour impériale ?	Juge général, secrétaire impérial et prédicateur à la cour	Florence / Constantinople ?
<i>Lettre 24, À Marc d'Éphèse</i>	IV, p. 445-449	1440	seconde moitié de 1440	Marc d'Éphèse	—	Constantinople
<i>Lettre 2, À ses élèves</i>	IV, p. 403-410	[avant 1435]	1440/1441	Ses élèves	—	—
<i>Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme</i>	I, p. 376-389	avant 1438	1440/1441	Ses amis et ses adversaires	—	—
<i>Contre le discours de Bessarion. Extrait</i>	III, p. 100-116	1442-1443	1441/1444	Un ami (Alexis Lascaris Philanthropénos ?)	—	—
<i>Lettre 16, À Philèlphe, à Milan</i>	IV, p. 434-435	1437 ?	1442	François Philèlphe	—	—
<i>Lettre d'envoi de l'ouvrage [contre Pléthon] à Marc d'Éphèse</i>	IV, p. 116-118	1443-1444	1444	Marc d'Éphèse	—	—
<i>Éloge de Marc Eugénikos</i>	I, p. 247-254	1444	fin juin 1445	L'assemblée présente aux funérailles de Marc d'Éphèse	—	—
<i>Premier traité sur la procession du Saint-Esprit</i>	II, p. 1-268	automne 1444-juillet 1445	première moitié de l'année 1445	Ses amis antiunionistes et ses adversaires unionistes	—	—
<i>Contre les partisans d'Acindyne</i>	III, p. 204-228	1445	1445, avant août	Jean Bastilikos	—	—

Œuvre	Référence Œuvres complètes	Datation de M. Jugie	Datation proposée	Destinataire	Fonction de Scholarios	Lieu de composition
<i>Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile</i>	III, p. 188-193	novembre 1452	1445	L'empereur Jean VIII	Juge général, secrétaire impérial et prédicateur à la cour	Constantinople
<i>Lettre 29. Au nomophylax, au Péloponnèse</i>	IV, p. 454-457	vers 1450	fin 1445/1446	Jean Eugénikos	—	—
<i>Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit</i>	II, p. 269-457	automne 1444-juillet 1445	1446 ?	L'empereur de Trébizonde Jean IV	—	—
<i>Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit</i>	III, p. 1-21	1446	1447	Ses amis antiunionistes et ses adversaires unionistes	Privé de ses charges officielles, chef de la Synaxe	—
<i>Lettre à Démétrios Paléologue contre l'Union de Florence</i>	III, p. 117-136	1450	1449	Le despote Démétrios	—	—
<i>Lettre 34. À l'empereur Constantin</i>	IV, p. 463-473	1450	fin 1449	L'empereur Constantin XI et les habitants de Constantinople	Privé de ses charges officielles, chef de la Synaxe, annonce sa prise d'habit	Constantinople, Charsianites
<i>Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit</i>	III, p. 22-49	1451	fin 1449/1450	Ses amis antiunionistes et ses adversaires unionistes	Moine, chef de la Synaxe	—
<i>Breve apologie des antiunionistes</i>	III, p. 77-100	[1451/1452]	fin 1449/1450	Ses amis antiunionistes et ses adversaires unionistes	—	—
<i>Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins</i>	IV, p. 118-151	1450	1450	Pléthon	—	—

<i>Contre la simonie</i>	III, p. 239-251	1451	1451	L'empereur Constantin XI	—	—
<i>Lettre II. À Manuel Raoul Oisès</i>	IV, p. 476-489	1451-1452	1451-1452	Manuel Raoul Oisès	—	—
<i>Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence</i>	III, p. 136-152	1451	1452	Le mésazon Luc Notaras	—	—
<i>À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence</i>	III, p. 152-165	12 mars 1452	12 mars 1452	L'empereur Constantin XI	—	—
<i>Manifeste du 1^{er} novembre 1452</i>	III, p. 165-166	1 ^{er} novembre 1452	1 ^{er} novembre 1452	Les habitants de Constantinople	—	—
<i>Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union</i>	III, p. 166-170	15 novembre 1452	15 novembre 1452	Syropoulos et Agallianos	—	—
<i>Manifeste adressé aux habitants de Constantinople</i>	III, p. 171-174	27 novembre 1452	27 novembre 1452	Les habitants de Constantinople	—	—
<i>Au despote Démétrios Paléologue. Contre l'Union</i>	III, p. 174-178	25 décembre 1452	25 décembre 1452	Le despote Démétrios	—	—
<i>Liste des écrits antiunionistes</i>	III, p. 179-180	25 décembre 1452	25 décembre 1452	Le despote Démétrios	—	—
<i>Lettre à la princesse du Péloponnèse sur le Traité des lois</i>	IV, p. 151-155	1452-1453	fin 1453/1454	Théodora Asanina, épouse du despote Démétrios	Moine/patriarche ?	Istanbul
<i>Prière publique du patriarche Gennade après sa messe</i>	IV, p. 352-355	1454-1456	première moitié de 1454	L'assemblée des fidèles	Patriarche	Istanbul, Saints-Apôtres

Œuvre	Référence Œuvres complètes	Datation de M. Jugie	Datation proposée	Destinataire	Fonction de Scholarios	Lieu de composition
<i>Lettre sur la prise de Constantinople</i>	IV, p. 211-231	automne 1454	début de l'automne 1454	Ses amis	Encore patriarche mais veut démissionner	Istanbul, Pammakaristos
<i>Lettre pastorale sur sa démission</i>	IV, p. 231-233	7 octobre 1454	7 octobre 1454	Tous les fidèles	Encore patriarche mais annonce sa démission	—
<i>Lettre au moine Maxime Sophianos</i>	IV, p. 198-206	[6 février 1455]	6 février 1455	Maxime Sophianos et tous les moines du Sinaï	Patriarche	—
<i>Lettre au moine Joachim du Sinaï</i>	IV, p. 206-207	[février 1455]	février 1455	Joachim et tous les moines du Sinaï	—	—
<i>La seule voie du salut</i>	III, p. 434-452	1455-1456	1455/janvier 1456	Le sultan Mehmed II	—	—
<i>Bref exposé de la foi chrétienne</i>	III, p. 453-458	1455-1456	1455/janvier 1456	Le sultan Mehmed II	—	—
<i>Panégyrique des saints Apôtres</i>	I, p. 172-187	[29 juin 1456]	29 juin 1456	Les moines de Vatopédi	Moine	Athos, Vatopédi
<i>Éloge de Théodore Sophianos</i>	I, p. 277-283	[28 septembre 1456]	28 septembre 1456	Les moines de Vatopédi	—	—
<i>Építaphe de Théodore Sophianos</i>	IV, p. 380-381	[septembre] 1456	septembre 1456	Les moines de Vatopédi	—	—
<i>Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Génistos Pléthon</i>	IV, p. 155-172	après 1456	1457/1458	L'exarque Joseph	—	Mont Ménécée, Prodrome
<i>Sur le premier service de Dieu</i>	IV, p. 236-264	1458	1458	Un ami moine	—	—
<i>Lettre à Sophrosuné</i>	IV, p. 234-235	après 1458	après 1458	Simonis Paléologina Asanina	—	Mont Ménécée, Prodrome/Istanbul ?

<i>Lamentation sur les malheurs de sa vie</i>	I, p. 283-294	[21 juin] 1460	21 juin 1460	Tout lecteur	—	Mont Ménécée, Prodrome
<i>Sur la rareté des miracles au temps présent</i>	III, p. 368-390	[sans date]	vers 1460 ?	Un ami	—	—
<i>Sermon pour la fête de l'Assomption</i>	I, p. 197-210	[15 août 1464]	15 août 1464	L'assemblée de fidèles	—	Istanbul, Pammakaristos
<i>Réfutation de l'erreur judaïque</i>	III, p. 251-304	1464	1464/1466	Tout lecteur	—	Istanbul
<i>Résumés [des traités théologiques de Thomas d'Aquin]</i>	V, p. 1-510 VI, p. 1-153	1464 et après	1464 et après	Usage personnel	—	—
<i>Apologie personnelle</i>	IV, p. 264-274	1464	1466/1467	Théodore Branas	—	Istanbul, puis Mont Ménécée, Prodrome
<i>Chronographie</i>	IV, p. 504-512	1472	1472	Tout lecteur	—	—

3. LA LISTE DES ÉCRITS ANTIUNIONISTES (1452)

Cette liste a été élaborée par Scholarios à la toute fin de l'année 1452 pour être envoyée au despote Démétrios, probablement en même temps que la lettre qui lui est adressée le 25 décembre 1452¹³. Elle recense toutes les œuvres de Scholarios datant de la période 1450-1452, en majorité des textes hostiles au concile de Florence, mais aussi quelques autres écrits : je tente ci-après de les identifier. Scholarios fait aussi le décompte des « déclarations signées des métropolitains » contre l'Union à partir de 1440 : je me propose d'essayer de retrouver les textes qui correspondent à ces déclarations.

Traduction

Les circonstances n'ont pas permis que nous envoyions quelques autres textes indispensables, tous ceux qui ont été écrits par nous, et nous en conservons les copies. Mais une autre fois, avec l'aide de Dieu, ils seront envoyés, soit :

Le discours de conseil que j'ai lu au Pantokrator, devant l'empereur et toute la ville, sur l'appel à la clémence de la divinité et sur notre propre préparation : le quinze octobre¹⁴.

Puis la nouvelle et chrysobulle que j'ai ébauchée pour qu'elle soit émise par l'empereur, afin qu'elle fasse disparaître les détestables transgressions des lois ecclésiastiques et divines, à cause desquelles nous sommes accablés depuis tant d'années par Dieu¹⁵.

Puis la nouvelle ecclésiastique, qui devait être émise par les dignitaires ecclésiastiques, pour que soient restaurées les lois ecclésiastiques et divines, elles qui sont horriblement piétinées de maintes manières ; elle aussi a été ébauchée et elle embrasse point par point les transgressions et les réparations¹⁶.

Puis deux homélies, qui ont été ébauchées pour que, après les homélies que nous devons donner oralement au peuple, celles-ci soient lues dans les églises chaque dimanche de suite, après le déjeuner, alors que les paroissiens sont rassemblés dans chaque église ; elles embrassent à peu près tout ce qui est indispensable¹⁷.

Puis le discours que j'ai écrit à l'empereur, le 12 mars, et quelques autres choses après cela¹⁸.

Puis les douze chapitres que je lui ai fait porter par l'intermédiaire du prêtre kyr Ignace : le 1^{er} novembre¹⁹.

Puis ce que j'ai écrit au mégaduc, comme il a été dit²⁰.

Puis ce que j'ai écrit à la Synaxe à diverses occasions²¹.

13. Voir SCHOLARIOS, *Au despote Démétrius Paléologue. Contre l'Union*, III, p. 174-178 ; SCHOLARIOS, *Liste des écrits antiunionistes*, III, p. 179-180.

14. Ce texte ne semble pas avoir été conservé : il y est peut-être fait allusion dans SCHOLARIOS, *Manifeste du 1^{er} novembre 1452*, III, p. 165²⁰⁻²¹.

15. Cette nouvelle se trouve probablement dans SCHOLARIOS, *Contre la simonie*, III, p. 239-251 : voir *supra* chapitre VII.3.

16. Ce texte ne semble pas avoir été conservé.

17. Ces homélies ne semblent pas avoir été conservées.

18. Le discours correspond à SCHOLARIOS, *À l'empereur Constantin. Contre l'Union de Florence*, III, p. 152-165. Il porte la même date.

19. Ces douze chapitres n'ont pas été conservés, mais il y est fait allusion dans SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 167¹¹⁻¹³.

20. L'une de ces lettres a été conservée : voir SCHOLARIOS, *Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence*, III, p. 136-151.

21. L'un de ces écrits correspond au *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union* : voir SCHOLARIOS, *Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union*, III, p. 166-170.

Puis ce que j'ai écrit à la Synaxe des Hagiorites, avant que le cardinal ne vienne, et je l'ai envoyé là-bas avec les Hagiorites, kyr Athanase et kyr Simon²².

Toutes ces choses seront envoyées dans peu de temps, avec l'aide de Dieu, une fois recopiées.

Puis seront envoyées aussi les déclarations signées des métropolitains, qu'ils ont signées quatre fois après les déclarations signées d'Italie, sur le fait qu'ils n'accepteraient jamais le concile de Florence et qu'ils ne consentiraient pas non plus à la commémoration tant que les motifs du schisme demeureront chez les Latins : parmi celles-ci, la première déclaration signée, ils l'ont faite juste après le concile, pour être reçus par les orthodoxes²³ ; l'autre, ils l'ont faite au temps de ce légat : c'est aussi celle que le légat a reçue de leur part pour l'Église de Rome en tant qu'apologie²⁴ ; la troisième, quand ils se sont unis avec celui qui s'était séparé d'eux parce qu'ils avaient écrit au pape avec Bryennios²⁵ ; et la quatrième, quand est venu maître Constantin l'Anglais²⁶.

4. LES TEXTES AUTOBIOGRAPHIQUES

Le genre autobiographique, assez peu pratiqué en général par les lettrés byzantins, ne laisse que peu de place au dévoilement de la personnalité d'un auteur. Dans la majorité des cas, le discours sur soi vise surtout au plaidoyer et recourt à des lieux communs : celui qui écrit use de tous les ressorts susceptibles d'influencer son lecteur. Les textes autobiographiques de Scholarios n'échappent pas à ces codes, même si leur auteur se livre parfois avec une étonnante sincérité. Son style est souvent difficile, prolixe et allusif en même temps, de sorte que ses œuvres ne se comprennent que par la confrontation entre elles et avec d'autres écrits contemporains. Ses discours autobiographiques sont très bien structurés et présentent une progression interne qui trahit une grande recherche rhétorique : ils doivent donc être appréhendés comme des démonstrations construites.

Il n'existe presque aucune traduction des écrits autobiographiques de Scholarios : le seul texte en partie traduit est la *Lettre sur la prise de Constantinople*. Le lecteur trouvera dans ce qui suit une analyse détaillée des cinq textes que je considère comme autobiographiques : ces résumés restituent à chaque œuvre son unité et permettent de replacer dans leur contexte les citations présentées dans le corps de l'ouvrage. J'ai repris la division en paragraphes des éditeurs des *Œuvres complètes*, même si elle n'est pas toujours pleinement satisfaisante (par exemple dans la *Lamentation*). J'ai aussi fait le choix de ne pas

22. Ces lettres ne semblent pas avoir été conservées.

23. Il s'agit selon moi de l'*Apologie* qu'il faut dater du tout début de mai 1440 : voir *supra* chapitre VI.2 et BLANCHET, *Église byzantine*, p. 98-107.

24. Il s'agit du *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, rédigé par les antiunionistes à l'issue des discussions avec les émissaires pontificaux en 1445 : voir SCHOLARIOS, *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, III, p. 188-193. Voir *supra* chapitre VII.1.

25. Scholarios mentionne par ailleurs la lettre des métropolitains antiunionistes au pape Nicolas V, portée par l'émissaire de Constantin XI, Andronic Léontarès Bryennios en 1451 : voir *supra* chapitre VII.3, note 58. La déclaration qu'ont ensuite faite les métropolitains pour se réconcilier avec Scholarios ne semble pas avoir été conservée.

26. Il s'agit de l'épître de la Synaxe à la Commune de Prague, écrite au début de l'année 1452 : voir SALAČ, *Constantinople et Prague*, p. 16-25. Voir *supra* chapitre VII.3, note 41.

annoter ces analyses et de conserver l'ambiguïté et l'obscurité du discours ; grâce à l'index des textes cités, il sera facile de retrouver l'interprétation proposée pour certains passages précis.

a. DISCOURS JUSTIFICATIF

Manuscrit : *Vaticanus gr.* 1823, fol. 211^r-218^r, autographe.

Édition : SCHOLARIOS, I, p. 376-389.

Traduction : aucune.

Bibliographie : MERCATI, *Appunti scolariani*, p. 72-84 ; SCHOLARIOS, I, p. LV-LVI ; CANART, P., *Codices Vaticani Graeci, Codices 1745-1962. I, Codicum enarrationes*, Cité du Vatican 1970, p. 237, n° XV ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 394-395.

Éléments de datation : cet écrit dépourvu de titre et de souscription a été attribué à Scholarios par G. Mercati. Il était daté d'avant le concile de Florence par ce dernier et par les éditeurs des *Œuvres complètes*, puisque aucune allusion précise au concile ne figure dans le texte. Cependant ce discours présente beaucoup de thèmes communs avec la *Lettre 2, À ses élèves* (voir SCHOLARIOS, *Lettre 2, À ses élèves*, IV, p. 403-410), comme l'ont souligné G. Mercati, M. Jugie et T. Zèsès. Dans la mesure où, dans la *Lettre 2*, Scholarios parle du concile comme d'un événement passé, ainsi que l'a remarqué T. Zèsès (voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 338), il faut très probablement redater les deux textes d'après le concile, soit de 1440 ou 1441.

Lieu de composition : Constantinople.

Destinataires : ses adversaires, auxquels Scholarios s'adresse, mais aussi ses amis.

Titre : sans titre.

Argument : Scholarios prend la plume pour se défendre contre certains de ses compatriotes qui l'ont accusé de ne pas être un bon orthodoxe et d'être trop proche des Latins.

Analyse

1 (p. 376¹⁻¹⁰). Scholarios commence par plusieurs citations bibliques : « Pourquoi, Seigneur, me donnes-tu le pain de l'angoisse et l'eau rationnée ? Et pourquoi m'as-tu livré à mes ennemis ? - Parce que, dit-il, le fidèle a disparu de la terre et qu'il n'y a pas de juste parmi les hommes ».

2 (p. 376^{11-377¹⁰}). Scholarios recommande aux adeptes du mensonge d'entendre ce qui précède. Eux qui ne comptent pour rien les peines d'ici-bas et qui n'aiment rien tant qu'accuser leur prochain, qu'ils reviennent à la sagesse en songeant aux souffrances que Dieu leur réservera ! Mais Scholarios craint que même ces menaces ne les troublent pas : ils auraient dû être corrigés par les malheurs qu'ils vivent dans leur chair, or ils n'en font aucun cas ; ils ne seront pas non plus ramenés dans le droit chemin par la perspective de ces peines futures, sauf s'ils sont conduits à montrer leur vrai visage : alors ils seront châtiés et deviendront pour les autres des contre-exemples.

3 (p. 377¹¹⁻²⁸). Ils n'ont pas été rassasiés par les cabales et les injustices qu'ils ont fait subir à autrui, à Scholarios en particulier : « ils ont enfanté l'iniquité et ont creusé une fosse », dans laquelle ils tomberont eux-mêmes. Et contre qui font-ils cela ? Contre celui qui sait fort peu de choses, mais pas au point de s'effacer devant ceux qui n'en savent pas

plus ; contre celui qui se destine à la quiétude, alors qu'eux parcourent le monde dans le but de s'enrichir ; contre celui qui est pieux et attaché aux dogmes des Pères (de cela Scholarios peut se vanter), eux qui simulent la piété tout en agissant de façon impie.

4 (p. 377^{29-378¹⁷}). S'ils accusaient Scholarios de cupidité ou s'ils s'en prenaient à ses mœurs, il n'en souffrirait pas et n'essaierait même pas de les contredire. Mais c'est un coup mortel qu'ils cherchent à lui donner, et ce qu'ils murmuraient auparavant, maintenant ils le clament partout et ils lui font le rare plaisir de le faire figurer en première place parmi les mauvais orthodoxes ! Scholarios considère qu'il ne faut pas laisser le champ libre à cette calomnie, non pour échapper à leur jugement, mais pour qu'on comprenne que ce sont eux qui ont changé de camp. Il affirme donc tout d'abord qu'il n'est pas question qu'il se défende de telles insultes : il ne donnera pas à ses ennemis cette prise sur lui et supportera tout en silence, sans tenir compte de ce qu'ils diront.

5 (p. 378^{18-379²⁷}). Scholarios sait que des personnes estimables lui expliqueront sans doute qu'il s'énervait pour rien et qu'un autre à sa place rirait de tout cela. A-t-il perdu de l'argent ou des biens à cause de cette accusation ? Certains le critiquent, mais d'autres le louent, et il vaut mieux plaire à un seul qu'à tous ceux qui lui cherchent querelle maintenant. Scholarios, lui, ne prétend pas avoir été lésé, sauf quant à sa réputation. S'il voyait la plupart des gens n'ajouter aucun crédit à tout cela, il le supporterait, mais tous sont devenus extrêmement jaloux et cruels. Le discours de Scholarios ne s'adresse pas au vulgaire (ces gens-là sont incapables de changer d'avis, et, du reste, leurs manigances ne l'inquiètent pas), il s'adresse à ceux qui méritent toute son attention, pour que ces hommes-là ne soient pas influencés par d'autres.

6 (p. 379^{28-380¹⁷}). Scholarios fait donc ce discours parce que ce qui a été dit contre lui est très éloigné de la vérité et tout à fait stupide, comme la suite le montrera bientôt. À ceux qui le présentent comme totalement dépourvu d'acribie, il commencera par demander où et quand il leur a dévoilé ses convictions personnelles : certes pas lorsqu'il se taisait, sauf à prétendre qu'ils sont capables de pénétrer les consciences ! Ils ne vont pas aller jusqu'à l'accuser et le condamner en se fondant sur un simple soupçon : ils ne l'ont jamais entendu parler de théologie, ni même de quoi que ce soit ; en effet, sachant qu'ils allaient s'emporter contre lui, Scholarios évitait même de les saluer. Eux qui l'ont tellement attaqué, s'ils pouvaient tirer de ses paroles un prétexte d'accusation, s'en priveraient-ils ?

7 (p. 380^{18-381⁵}). Ils diront qu'ils tiennent leur chef d'accusation de personnes fiables. Qu'ils les montrent à Scholarios alors ! Même si ces individus-là prétendaient avoir été témoins de son erreur dogmatique et pouvaient la démontrer, ils n'auraient pas l'avantage sur Scholarios, d'abord parce qu'ils ne sont pas du tout innocents dans cette affaire, eux qui se sont placés à la tête du camp adverse pour essayer de ruiner ses propres arguments ; ensuite parce que, voyant qu'il était dans l'erreur, ils n'ont pas essayé de le persuader ni de le guérir. Ces accusateurs-là, qui va donc accepter de les laisser dire ?

8 (p. 381^{6-382³}). Scholarios poursuit l'offensive, car il ne faut laisser de côté aucune des calomnies proférées contre lui. Comme ses adversaires n'ont rien de solide pour étayer leur accusation, ils la fondent sur une base très ténue : que recherche donc Scholarios en étudiant la langue des Italiens ? Là apparaît toute leur duplicité. En effet, pour être plus crédibles dans leurs dénonciations, ils se montrent parfois laudateurs, en particulier à propos de l'amour de Scholarios pour les langues ; Scholarios pense qu'ils craignent sur ce point l'opinion générale, qui lui est tout à fait favorable. Mais quand ils en viennent à ses fautes, ils se servent du même argument pour l'accuser, comme si les choses n'étaient pas par nature bonnes ou mauvaises ! Si vraiment il a tort d'étudier ainsi, c'est de cela qu'il fallait l'accuser avant toute autre chose ; et sinon, ils devraient avoir honte de lui faire ainsi injure. Mais ils sont jaloux et se contredisent.

9 (p. 382^{4-383²⁴}). Quant à lui, Scholarios, le fait d'étudier la langue des Italiens ne lui porte aucun préjudice, il en veut même pour preuve les discours de ses adversaires en sa faveur. Croient-ils par exemple que tous les Byzantins qui comprennent la langue de leurs voisins barbares pratiquent aussi leur religion ? Presque tous en effet connaissent cette

langue : faut-il en conclure qu'ils sont tous de la religion des barbares ? C'est absurde, et donc il faut aussi admettre que communiquer dans la langue des Latins n'implique pas nécessairement de partager leurs dogmes. Sinon les Italiens les premiers devraient condamner ceux des leurs qui apprécient et comprennent la langue grecque, et ils sont nombreux ! Mais ceux-ci ne voient là aucune faute, au contraire ils mettent à l'honneur ceux qui ont part à la culture grecque et ne dressent aucun obstacle à ceux qui veulent l'acquérir. N'est-il pas absurde que les Italiens soient récompensés pour leur connaissance du grec, tandis que les Byzantins qui étudient le latin, on les considère comme de mauvais orthodoxes prêts à rejeter leurs propres dogmes ? Si jadis certains compatriotes de Scholarios, ralliés aux dogmes romains, se sont servis de la langue latine, ce n'est pas la langue qu'il faut incriminer, mais leur erreur dogmatique. Mais s'ils avaient été excellents en langue tout en refusant de confesser les dogmes latins, ils n'auraient été nullement répréhensibles, et c'est valable aussi pour Scholarios ; à l'inverse, s'il adhérait à leurs dogmes sans rien connaître de leur langue, il serait assurément condamnable.

10 (p. 383²⁵-384²⁸). Si donc, une fois que sa pensée a été passée au crible, il apparaît que Scholarios dévie de la vérité orthodoxe, pourquoi ses accusateurs ne le confondent-ils pas publiquement et ne le punissent-ils pas, assouvissant ainsi leur propre désir ? Mais s'ils n'ont rien d'accablant contre lui, comment n'ont-ils pas honte d'essayer d'obtenir sa condamnation au motif de la langue ? Scholarios passe sur tout cela pour en venir à la suite : comme le dit Dion, la plupart des gens jalouse non les actions des hommes, mais leurs auteurs ; ils n'osent l'avouer et prétendent donc s'attaquer seulement aux actes. De la même façon, les ennemis de Scholarios ne reconnaissent pas qu'ils le détestent et prétendent haïr seulement ses activités ; et par là, ils en arrivent à affirmer le contraire de ce qu'ils pensent en réalité. C'est la jalousie qui les mène à de tels errements.

11 (p. 384²⁹-385⁵). Mais admettons, disent-ils, que l'étude de la langue ne soit pas une preuve de déviance ; si Scholarios étudiait seulement la langue et qu'il ne se mêlât pas du tout aux Latins, très bien, mais en réalité il fait exprès de parler avec eux et se plaît bien plus en leur compagnie qu'avec ses compatriotes : ceux-là, il les recherche, tandis que les siens, il les néglige. Il exalte tout ce qui vient des Latins, n'importe où et avec n'importe qui, comme s'il ignorait que les louer revient à critiquer et à accuser les siens.

12 (p. 385⁶⁻²⁸). Scholarios est atterré par leur sottise ! Ils vont jusqu'à distinguer entre la langue et la conversation, admettant l'une, tandis qu'ils invoquent l'autre contre Scholarios. S'ils visent vraiment le langage articulé et intelligible, qu'ils expliquent donc ce que l'on fait lorsqu'on parle une langue, sinon converser ! Que reste-t-il en effet de la langue si l'on enlève la conversation ? Eh bien eux tolèrent qu'on parle une langue, mais s'opposent à ce qu'on ait des conversations : or Scholarios ne comprend ni quel tort on cause en conversant ni comment on acquiert une langue en évitant toute conversation.

13 (p. 385²⁹-386¹²). D'autre part, louer certains hommes qui se consacrent à des études que les Byzantins eux-mêmes négligent, cela ne fait pas de Scholarios un censeur de sa ville natale, oublieux de ce qu'il a reçu d'elle ; il n'y est pour rien si les uns manquent de la science que les autres possèdent à un degré admirable, et ce serait injuste de refuser à ces derniers les louanges qu'ils méritent ; il est par ailleurs tout à fait paradoxal que ceux qui critiquent Scholarios de la pire façon se considèrent eux-mêmes comme irréprochables, tandis que lui qui se tait, par respect pour sa patrie, ils osent l'accuser d'ingratitude. Mais qui ne conclurait que cette manière de regarder comme une injure personnelle les louanges adressées à d'autres procède à l'évidence de la haine et de la jalousie ?

14 (p. 386¹³-387¹⁷). Mais lui, Scholarios, est bien loin de reconnaître qu'il a tort de louer ces gens-là et il continuera de faire leur éloge, même s'il doit subir attaques et railleries ; à tous les hommes de culture, et en particulier à ceux qui sont venus à Constantinople par amour de la langue grecque, les Latins confèrent honneurs et argent, déboursant eux-mêmes les sommes nécessaires à ces bienfaits et devenant les protecteurs de leur peuple ; chez eux, presque tous étudient en effet, y compris les puissants eux-mêmes. Ainsi les rustres de là-bas sont plus savants que les lettrés de Constantinople, qui ne sont Hellènes que

de nom, à l'exception de deux ou trois ; chez les Latins, Aristote et Platon trouvent des disciples qui les surpassent, tandis qu'à Byzance, ils gisent inutilement sans personne pour les écouter ; ainsi les Byzantins ont été peu à peu dépouillés des bienfaits de la culture, par haine du bien et par éloignement envers celui qui fait advenir tout bien ; et Scholarios sait qu'ils seront dépouillés de tout par la justice divine, qui châtiara leur méchanceté aussi longtemps qu'ils répandront de mauvaises graines.

15 (p. 387¹⁸-388⁸). Scholarios revient d'autre part sur le reproche d'ingratitude : ce n'est pas à lui de rendre des comptes sur ce point, mais à ses accusateurs. Eux qui jouissent de tous les bienfaits de leur patrie sont en effet prêts à oser le pire contre elle et, malgré ses revers de fortune, ils sont loin de se mettre d'accord avec les Italiens : ces derniers n'ont pourtant que de légères différences avec les Byzantins et ne sont pas de complets étrangers, ainsi que le prétendent ces gens-là sans y croire eux-mêmes. D'autre part, Scholarios a beau être accueilli par sa patrie avec hostilité et avarice, il ne choisit pas de la quitter : s'il le fait un jour, ce ne sera pas pour se venger de celle qui ne l'a pas traité avec affection, mais pour aller chercher un moyen de subsistance convenable. Lesquels sont donc les ingrats, ceux qui, alors qu'ils n'ont presque rien reçu, conservent le respect dû à leur ville natale et seraient même prêts à donner leur vie pour elle, ou bien ceux qui la traitent comme une patrie seulement lorsqu'elle est florissante ?

16 (p. 388⁹-389¹⁵). Scholarios ajoute encore ceci : si ses adversaires sont attachés aux dogmes orthodoxes parce qu'ils les ont bien examinés, qu'ils montrent donc en quoi les autres se trompent ; ils persuaderont ainsi tout le monde : qui en effet, Italien ou Byzantin, ne voudrait détenir la vérité si elle est évidente ? Mais s'ils reconnaissent ceux qui font erreur en matière de dogmes à leur langue et à leur habit et s'ils peuvent seulement dire des Latins qu'ils sont Latins, alors comment n'ont-ils pas honte d'accuser Scholarios de mauvaise doctrine, ne sachant même pas ce qu'il pense vraiment ? Comme il aurait mieux valu qu'ils se cachent, eux qui souffrent d'ignorance congénitale, et qu'ils ne s'avancent pas à découvert contre ceux qui savent ! Si Scholarios s'exprime avec quelque véhémence, c'est seulement pour fustiger l'arrogance de certains.

17 (p. 389¹⁶⁻³⁵). Puisqu'il faut qu'il s'arrête, Scholarios redit seulement que si ses adversaires lui reprochaient autre chose, il n'en tiendrait aucun compte et le supporterait ; mais comme ils l'accusent ainsi, il a considéré qu'il ne devait pas se taire et consentir au mensonge et il s'est défendu, tout en modérant ses propos. S'ils cessent leurs manigances contre lui, il se souciera du sort qui leur est commun et ne sera plus en désaccord avec eux sur aucun point ; mais s'ils ne cessent pas, il les gratifiera de discours bien plus directs et ne reculera devant rien pour la vérité à laquelle il croit.

b. CONTRE LE DISCOURS DE BESSARION

Manuscrit : *Parisinus Suppl. gr.* 681, fol. 35^v-46^v, autographe (fragment).

Édition : SCHOLARIOS, III, p. 100-116 (fragment).

Traduction : une partie du paragraphe 10 a été traduite très librement par M. Jugie dans SCHOLARIOS, III, p. XII-XIII et dans JUGIE, *Compléments à la biographie*, VIII, p. 38*-39*.

Bibliographie : SCHOLARIOS, III, p. XI-XIV ; TURNER, *George-Gennadius Scholarius and the Union*, p. 90-93 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 268-269.

Éléments de datation : dans ce texte, Scholarios commente le discours que Bessarion avait rédigé en faveur de l'Union lorsqu'il se trouvait à Florence, l'*Oratio dogmatica* (voir BESSARION, *Oratio dogmatica* ; BESSARION, *Oratio dogmatica* [trad. LUSINI]). À une date indéterminée, Scholarios a été sollicité par un

ami pour exprimer son opinion sur ce discours de Bessarion. Cette œuvre de Scholarios est donc nécessairement postérieure au concile de Florence. Elle comporte en outre une allusion au fait que Bessarion se trouve déjà en Italie : celui-ci étant parti à la fin de l'année 1440, le texte date donc au plus tôt de 1441. Il semble d'autre part que l'expédition de Varna (novembre 1444) n'ait pas encore eu lieu, puisque l'auteur évoque les secours que le pape doit envoyer. Il est donc difficile de proposer une datation plus précise que 1441/1444.

Lieu de composition : Constantinople.

Destinataire : un ami qui a demandé l'avis de Scholarios sur le discours de Bessarion, peut-être Alexis Laskaris Philanthropenos, auquel un autre discours unioniste de Bessarion a été dédié, le *De Spiritus sancti processione* (voir Bessarion, *De Spiritus sancti processione*).

Titre : sans titre.

Argument : Scholarios conteste la méthode employée par Bessarion pour conclure l'Union lors du concile de Florence et revient sur sa propre position à l'époque du concile.

Analyse

1 à 6 (p. 100¹⁹-109³¹). [Les six premiers paragraphes du fragment conservé traitent de questions théologiques]. Scholarios s'adresse à Bessarion et conteste la manière artificielle dont ce dernier, lors du concile de Florence, a tenté de prouver l'accord entre les Pères grecs et latins à propos de la doctrine de la procession de l'Esprit.

7 (p. 109³²-111¹⁷). Scholarios reproche à Bessarion d'avoir aussi voulu conclure l'Union des Églises de manière forcée. Or beaucoup de gens étaient déjà hostiles aux Latins et le sont devenus plus encore depuis que l'Union a été réalisée, en particulier à Constantinople ; là en effet, ceux qui restent fidèles à leur engagement unioniste sont mis au ban de la société comme s'ils étaient sacrilèges. Curieusement, l'enthousiasme que suscitait auparavant l'Union s'est mué en haine pour ceux qui l'ont faite. En proposant un accord factice entre les Pères, Bessarion voulait convaincre les Byzantins à peu de frais ; il aurait dû au contraire essayer de persuader tout le monde de la justesse de sa position, y compris les Latins, et ils auraient ainsi fait une Union juste et digne. Mais dans la mesure où sa méthode était artificielle, il fallait absolument qu'il évite de soumettre à tous une profession de foi écrite, car il prenait alors le risque d'être démasqué par ceux qui étaient compétents et d'être suspecté par les autres. Bessarion n'aurait pas dû penser qu'il était un être supérieur et qu'il pouvait se passer de conseillers dans cette affaire ; du reste, il ne pouvait pas exclure qui que ce soit de son propre chef, et ce sont ses hommes de main qui s'en sont chargés. Les uns ressemblaient à des chiens de chasse et se comportaient donc avec une grande cruauté, n'hésitant pas cependant à se prononcer aussi sur les dogmes ; les autres s'y prenaient d'une autre manière, réservant tous leurs éloges à Bessarion et s'attaquant sans vergogne à ses adversaires.

8 (p. 111¹⁸-113³⁸). Voilà comment Bessarion se comportait avec ses amis, qui attendaient tant de lui : il nourrissait des chiens contre eux ! Mais ses amis lui faisaient honneur malgré tout, et même s'ils le contredisaient souvent publiquement, ils vantaient aussi ses mérites, sans d'ailleurs conserver suffisamment le souci de l'affaire en cours. Bessarion peut certes prétendre qu'il n'a pas accompli seul cette affaire, couronnée par le beau décret : Scholarios connaît bien ceux qui l'assistaient, des avortons incultes et attirés par l'argent qui se sont soudain ralliés à l'Union après l'avoir vilipendée. C'est avec ces gens-là que Bessarion examinait les questions de foi et c'est grâce à leur soutien qu'il espérait, une fois rentré, l'emporter sur les opposants. D'autre part, ceux que Bessarion considérait auparavant comme ses maîtres et comme les plus aptes à se prononcer sur ces sujets, il ne les a même pas consultés, alors qu'ils étaient venus tous ensemble dans l'intérêt commun.

Bessarion a tort de nier sa propre responsabilité : si à l'époque il était sincère dans ses convictions, il aurait dû travailler avec d'autres, plus savants que lui, au lieu de quoi il les a négligés et laissés s'éloigner. Avant même leur départ, ces derniers n'avaient de toute façon pas le loisir de contester les propos de Bessarion, car l'empereur l'avait interdit. Finalement, lorsque Bessarion a voulu présenter son discours devant un vaste auditoire, il n'a rencontré aucun succès et s'est alors rapproché du métropolite de Russie, habile à manipuler ses collègues sur les questions de théologie. Or ces savants qui étaient à même de conseiller Bessarion, comment auraient-ils donc pu intervenir ? Ils ont déjà mis et mettront à nouveau par écrit leur propre conception de l'accord des Pères, parfaitement rigoureuse. Quant à Bessarion, attiré par les honneurs, il s'en est allé chez les Latins ; il voudra aussi aider ses compatriotes en envoyant à Constantinople de l'argent et des navires ; mais beaucoup craignent qu'il n'ait en réalité accompli l'Union pour leur malheur.

9 (p. 114¹-115¹⁰). Scholarios pense que si Bessarion entendait maintenant ces propos, il ne les contesterait pas et éprouverait même certains regrets. Sur le moment en effet, il a été emporté par le désir de gloire, mais il est revenu désormais à un jugement plus sensé. Cependant Scholarios n'espère de sa part aucune aide pour les affaires présentes, car Bessarion n'a pas complètement changé d'avis : en public, il condamnerait toujours la position des Byzantins, alors même qu'intérieurement il les aime et souffre d'être privé de ses amis. Qui mieux que lui aurait pu servir Constantinople, à la fois en tant que juge, conseiller, enseignant et intellectuel, lui qui est un homme de culture et de grande vertu ? Il va souffrir maintenant de ne pouvoir le faire. Quant aux Byzantins, c'est de tout cela qu'ils avaient besoin, et non de l'argent d'Italie ; de toute façon le pape n'a pas d'argent, si bien que même Bessarion ne réussira pas à le convaincre de leur en envoyer : il ne leur est donc d'aucune utilité à Rome. Scholarios lui-même regrette l'absence de son ami : ils avaient tant de projets ensemble, et Bessarion lui était si cher ! Mais Bessarion fait carrière en Italie, tandis que Scholarios n'est pas reconnu à sa juste valeur par ses compatriotes, pour la plupart incultes.

10 (p. 115¹¹-116³⁴). Scholarios s'adresse à son correspondant en espérant lui avoir exposé de façon suffisante ce qu'il pense du traité de Bessarion. Son jugement repose sur l'opinion qu'il s'est forgée il y a déjà longtemps, lorsqu'il a commencé à étudier les différences entre les docteurs latins et grecs et qu'il est arrivé à la conclusion que c'est le *Filioque* qui a provoqué la division de l'Église. Les Byzantins ont en effet refusé de confesser cette doctrine et ont rejeté l'addition au *Credo*. Cependant la question n'a jamais été examinée en commun, mais seulement par quelques-uns dans chaque camp. Scholarios pensait pour sa part que le *Filioque* n'entraînait pas nécessairement le schisme, et que s'il se révélait vrai, il fallait l'accepter. Il considérait que le futur concile s'occuperait de tout cela. Scholarios, tout en n'étant absolument pas en communion avec les Latins, cherchait à savoir si leur doctrine était vraie ou fausse, afin de décider s'il fallait ou non les traiter comme des hérétiques. Comme il découvrait que certains Pères orientaux attestaient bien la formule des Pères occidentaux, Scholarios estimait qu'il ne fallait pas rejeter les Latins et il se réconciliait donc avec eux en conscience ; dès lors, il prenait leur défense contre ceux qui les critiquaient à l'aide d'arguments absurdes, et il passait du même coup pour un latinophrone. Certains de ses compatriotes lui reprochaient en effet de ne pas condamner la doctrine latine, et lui ripostait en se montrant un peu trop modéré envers les Latins et un peu trop dur vis-à-vis de ses adversaires. Alors Scholarios est apparu comme entièrement acquis aux idées latines et véritablement hostile à ses coreligionnaires. Or ceux qui lui en voulaient de ne pas calomnier les Latins, comment auraient-ils réagi s'il avait été jusqu'à plaider pour ces derniers ? Scholarios était poussé à tout cela par la fougue de la jeunesse... [Fin du fragment conservé].

c. LETTRE SUR LA PRISE DE CONSTANTINOPLÉ

Manuscripts: *Parisinus* gr. 1289, fol. 81^r-93^r, autographe; *Taurinensis* gr. CLXXIX.b.II.33, fol. 74^r-81^r.

Édition: SCHOLARIOS, IV, p. 211-231.

Traductions: traduction partielle en italien dans PERTUSI, *Caduta*, I, p. 242-253; traduction partielle en espagnol dans BÁDENAS DE LA PEÑA, *Constantinopla 1453*, p. 567-572; traduction intégrale en français par M.-H. CONGOURDEAU, à paraître.

Bibliographie: SCHOLARIOS, IV, p. XIV; TURNER, *Pages*, p. 365-373; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 318-319; ANGÉLOU, *Σχολάριος καὶ ἡ "Αλωση*, p. 99-133; VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 96-97; TURNER, *First patriarchate*, p. 25-38.

Éléments de datation: la titulature de patriarche figure dans le titre autographe de l'œuvre. De plus, un autre texte de Scholarios contient une allusion à cette *Lettre*: il s'agit de la *Lettre pastorale sur sa démission* (SCHOLARIOS, IV, p. 231-233), datée avec une grande probabilité d'octobre 1454 par les éditeurs des *Œuvres complètes* (voir SCHOLARIOS, IV, p. XIV-XV), puisqu'elle est rédigée au début du dixième mois du patriarcat de Scholarios. Dans cette *Lettre pastorale sur sa démission*, Scholarios évoque l'« autre lettre », dans laquelle il a déjà livré sa propre vision des événements récents (voir SCHOLARIOS, *Lettre pastorale sur sa démission*, IV, p. 231²¹⁻²⁴). La *Lettre sur la prise de Constantinople* doit donc être un peu antérieure au mois d'octobre 1454.

Lieu de composition: le monastère de la Pammakaristos, siège du patriarcat, à Constantinople.

Destinataires: ses amis.

Titre: « De Gennadios, le patriarche, sur la prise de la ville et sur la démission du patriarcat. Écrit dans le monastère de la Pammakaristos à Constantinople. L'humble moine Gennadios à ceux qu'il aime en le Christ Jésus, partout, pour qu'ils vivent selon la raison et selon la loi ».

Argument: Scholarios livre son interprétation de la chute de Constantinople et des événements qui ont suivi, tant pour ses compatriotes que pour lui-même.

Analyse

1 (p. 211²⁰-212¹⁰). Alors qu'il était enclin autrefois à écrire même sur des sujets mineurs, Scholarios n'a encore rien écrit à propos de la destruction de Constantinople, la plus belle des villes et l'unique patrie des Byzantins; il a cependant parlé avec ses proches de ce malheur et l'a évoqué dans sa correspondance. Considérant que l'occasion s'y prête aujourd'hui, il répond au désir de ceux qui l'ont sollicité, en s'excusant d'avoir gardé le silence jusqu'à maintenant. Il laisse à d'autres le soin d'en découvrir la raison, ce n'est pas difficile.

2 (p. 212¹¹-213²¹). Tout d'abord, Scholarios rend grâce à Dieu qui l'a ramené à l'état d'humilité qu'il avait volontairement choisi et dont il avait été éloigné de force. S'il n'a pas pratiqué l'humilité de lui-même et qu'il est maintenant humilié par Dieu à cause de ses péchés, le désir de l'habit d'humilité l'anime cependant; il espère que Jésus l'aidera à assouvir cette soif, sans que les tentations auxquelles le corps est soumis ne l'en empêchent. Ensuite, il se plie à la volonté et à la justice divines, qui ont décidé de sa servitude physique et morale, et il espère que cette punition ne l'écartera pas éternellement de Dieu. Son repentir ne suffit pas à racheter ses péchés, mais il se fie à la miséricorde de Dieu:

avec Son aide, la punition et les épreuves lui seront profitables et le purifieront; c'est pour-quoi il les supporte avec persévérance.

3 (p. 213²²-215¹⁰). Scholarios parlera à la fois du sort commun et du sien propre, car il n'est pas utile de les distinguer, et ce seront peut-être là ses derniers écrits avant qu'il ne renonce à toute ambition littéraire. Il laissera de côté les malheurs de la ville disparue et s'en tiendra seulement à ce qu'il est possible de dire. Tous avaient compris que leur patrie ne résisterait plus longtemps en voyant d'un côté la puissance croissante de leurs ennemis et de l'autre la faiblesse de leur ville. Mais la plupart n'avaient pas conscience que cela se produirait cette année-là. Pourtant certains l'avaient prévu et l'avaient dit, et l'empereur l'avait entendu. Voulant sauver leurs compatriotes, ils avaient compris, à l'aide de certains moyens donnés par Dieu, que la sentence divine approchait: grâce à la compréhension des prophéties bibliques tout d'abord; ensuite, parce qu'ils savaient comment Dieu gouverne le monde par Sa providence; enfin, en raison de l'expérience qu'ils avaient des actions humaines. Ils montrèrent ce qui allait arriver et donnèrent des conseils: il fallait soit qu'on revienne à la piété, soit qu'on subisse la justice divine.

4 (p. 215¹¹-217³). Mais ils ne furent pas crus, leurs paroles ne furent pas écoutées, et les Constantinopolitains ne firent même pas semblant de changer d'attitude. Ce dont tous doivent être sûrs maintenant, c'est que les malheurs qui sont arrivés à leur ville sont à l'évidence venus de Dieu et de la justice céleste. C'est pourquoi il n'était pas humainement possible d'y échapper: seul Dieu pouvait les sauver. Il leur a laissé une année entière pour qu'ils se repentent, mais leur comportement particulièrement odieux a justifié Son jugement incontestable. Ceux qui, connaissant Paul et les prophètes, savaient qu'il en serait ainsi, l'ont clamé partout, et le jugement divin a confirmé qu'aucune initiative humaine, en particulier militaire, ne pouvait les aider, au contraire. Signe de l'abandon de Dieu, les hommes en sont même venus à faire retomber la faute les uns sur les autres et à se disputer. Mais Scholarios arrête là le récit, car il veut s'en tenir pour sa part à la parole sacrée.

5 (p. 217⁴-218¹¹). Il est arrivé à Constantinople la même chose qu'à Jérusalem: elle a bu la coupe, elle a été souillée, ses enfants ont été emmenés en captivité. Dieu a été irrité par les Byzantins plus encore qu'Il ne l'a été jadis par les Hébreux, car Il les avait comblés en leur donnant même Son fils unique; ils étaient les héritiers de ce don. Dieu a jugé leur peuple digne de régner sur toute la terre, et lorsque Jérusalem a été écrasée, tout ce qui était saint a été transféré vers leur ville, la nouvelle Jérusalem. C'est là qu'a été fondé l'Empire chrétien et c'est de là qu'il a rayonné sur les nations. Voilà pourquoi Dieu a pris maintenant la même décision contre eux, avec justice; s'ils avaient eu foi en Lui, Il aurait pu de la même façon les libérer.

6 (p. 218¹²-219¹¹). Constantinople a bu la coupe, après les villes d'Asie et d'Europe: elle a persévéré dans le mal et a donc connu les mêmes souffrances que ces autres villes qu'elle n'avait pas su secourir à temps. Alors qu'elle était censée leur enseigner la piété et la vertu, elle leur a montré l'exemple inverse, et si la piété n'avait pas été conservée, grâce à Jésus, le véritable espoir des hommes aurait été partout ignoré, celui qui depuis longtemps réside dans les empereurs et les évêques de la capitale. Sans cela, il n'y aurait eu plus personne pour gagner le ciel, à cause de l'absence de foi. Mais maintenant, en même temps que les malheurs, progresse aussi le nombre des martyrs. Les âmes prédestinées au salut atteindront le royaume après beaucoup de difficultés et elles recevront des couronnes pour avoir su rester inflexibles; il en sera ainsi jusqu'à ce qu'elles soient au complet, tandis que la fin du monde est proche et qu'elle apportera sur terre l'effrayante purification du mal.

7 (p. 219¹²-220³). Ceux qui souffrent aujourd'hui pour la foi sont plus méritants encore que ne l'ont été les premiers martyrs, car ils résistent avec fermeté à tout ce qui leur est infligé par les barbares, sans l'espoir d'une quelconque échappatoire, tandis que l'apostasie ne cesse de progresser autour d'eux. Mais en voilà assez pour ce qui est de ces bassesses: c'est avant l'attaque qu'il aurait fallu en faire le récit. Certains donc, comme Scholarios l'a dit plus haut, conseillaient de se détourner du péché. Mais celui qui ne se repent pas lui-

même, doit-il échapper à la sentence commune ? Plus que tout autre, il doit être châtié ; c'est pourquoi Scholarios, lui non plus, n'a pas disparu avant les malheurs communs et n'est pas mort durant ces événements.

8 (p. 220³-221³³). Scholarios a vu disparaître ce qu'il restait des Byzantins, alors qu'il avait lui-même tenté de contribuer à sauver quelques-uns de leurs trésors, désormais perdus. Il a vu, au milieu de toutes les destructions, la statue d'or de la piété renversée : mais seule la part visible de la piété a subi ce sort, tandis que la statue reste debout, intacte, salvatrice, jusqu'à la fin des temps. Scholarios évoque Constantinople : comment supporter ce qui lui a été infligé ? Mais à quoi d'autre fallait-il s'attendre alors que ses propres fils l'insultaient et la déchiraient, malgré la menace. Tous la déshonoraient, la vendaient, blasphémaient contre elle. Avant que ses murs ne tombent, ils avaient cessé de monter la garde ; avant le pillage, ils avaient disposé de ses richesses pour leurs fins propres. Scholarios a honte en voyant que, même après avoir été châtiés, ils demeurent dans l'impiété. Et comment affronter ceux qui, chrétiens ou barbares, les blâment parce que certains d'entre eux, avant même ces malheurs, avaient rétabli le polythéisme hellénique ?

9 (p. 221³⁴-223¹⁸). Scholarios invoque le Seigneur en reconnaissant que Son jugement a été mérité et qu'ils ont été abaissés à juste titre. Maintenant, ils connaissent la honte à cause de leur ingratitude à Son égard. Cependant, en ne les exterminant pas tous, Dieu leur a laissé l'opportunité de se corriger, preuve de Sa pitié paternelle. Même avec ceux qui ont été tués, Il a été bon : il faut espérer qu'ils ont bénéficié de Sa divine providence et de Sa philanthropie. Ainsi Scholarios rend grâce à Dieu pour tout, et s'ils ne doivent pas être privés de Lui, leurs souffrances ici-bas ne compteront pour rien.

10 (p. 223¹⁹-225⁴⁰). Scholarios s'adresse à ses correspondants : il a fallu que lui aussi il connaisse tout cela ! Il reste là, rivé à ce lieu qui lui rappelle tous ses malheurs, asservi corps et âme : il ne peut ni partir ni mourir. Scholarios a eu sa part des souffrances communes : celles qu'il a endurées lorsqu'il a été contraint de devenir évêque sont inexprimables. Il aurait mieux supporté que les barbares le traitent mal, ce qu'aucun n'a fait en réalité, car il y aurait vu une occasion de se purifier de ses péchés. Mais, au lieu de cela, ses amis refusèrent de le racheter et firent savoir au maître qu'ils voulaient que ce soit lui, Scholarios, qui administre leurs âmes. Le maître en personne le conduisit dans la Ville et il fut chargé de s'occuper d'un monastère et de faire libérer les moines qui étaient prisonniers (ils se sont comportés avec lui de façon odieuse). Ensuite il dut relever des églises pour les chrétiens qui se trouvaient là. Puis il y eut un synode, à la suite duquel il fut élevé par degrés au patriarcat. Scholarios ne s'étend pas sur ses réticences initiales, ni sur le manque de moyens, les pressions, la solitude qu'il a connus, ni sur les scandales qu'il a fallu régler rapidement ; il ne parle pas des rivalités qui se sont déclarées, ni des soucis auxquels il a été confronté. Il laisse de côté la souffrance de ses compatriotes auxquels il ne pouvait pas venir en aide. Il n'évoque pas non plus son désir de vivre hors du monde, ni sa propre indignité, ni son incorruptibilité vis-à-vis de ceux qui recevaient une charge ecclésiastique. Mais quelle amertume il éprouve à les entendre tous, laïcs, moines et même évêques, menacer de passer dans le camp des impies, alors que Scholarios n'aspire pour sa part qu'à la venue de Dieu !

11 (p. 226¹-227⁶). Au lieu des souffrances auxquelles il s'attendait, Dieu a donc réservé cette épreuve à Scholarios. Il essaie d'en comprendre la raison : il est vrai qu'il avait fui le palais, mais non pas la Ville et ses pièges ; il s'était retiré du monde, tout en acceptant cependant de laisser entrer chaque jour dans sa cellule ceux qui désiraient l'entendre, et il a ainsi nourri une certaine ambition, alors qu'il aurait dû plutôt fermer la porte à ses amis. Voilà pourquoi il a finalement été abandonné à tous ces soucis ! Il s'est mêlé des affaires ecclésiastiques alors qu'il aurait dû garder le silence. Il a espéré, en restant, être utile à sa patrie et n'a pas voulu qu'on pense qu'il trahissait ses compagnons ; c'est pourquoi il n'a pas cherché refuge ailleurs, cependant que l'empereur, en colère, l'a fait enfermer. Finalement les charges qu'il avait assumées volontairement auparavant, il a dû maintenant s'y plier de force, selon le juste jugement de Dieu.

12 (p. 227⁷⁻³⁸). La plupart des gens disent que le rétablissement inattendu de l'Église, non pas tant en ce lieu-ci que dans toute la région, est un miracle extraordinaire. Scholarios admire lui aussi ceux qui ont osé réclamer Jésus vivant et non son cadavre. Si les hommes savent être reconnaissants, Dieu leur conservera ce don, mais s'ils sont ingrats, Il le leur reprendra. En un seul acte, Dieu a accompli pour eux un bienfait, tandis qu'Il a rendu à l'égard de Scholarios la sentence appropriée.

13 (p. 228¹-229⁵). Gloire à Dieu qui a offert à Scholarios un remède contre son orgueil excessif ! Ni le maître, ni les amis qui l'ont livré à ce dernier, ni les nécessités de sa charge ecclésiastique ne l'ont rendu amer, contrairement au poids de ses péchés ; ainsi, n'étaient les dangers spirituels auxquels il se trouve exposé, Scholarios poursuivrait cette purification. Mais les hommes non seulement refusent son aide, mais complotent même contre sa pauvre existence ; c'est pourquoi Scholarios a compris qu'il fallait qu'il retourne à la vie monacale. Reste l'énigme entre toutes : la liberté que d'autres avaient obtenue pour lui par écrit pour qu'il puisse devenir évêque, le maître l'a annulée d'un seul coup et il ne lui permet plus de retourner à la vie monacale.

14 (p. 229⁶-230¹⁶). Certains prêtent à Scholarios de mauvaises intentions, mais il est évident qu'il aurait refusé dès le début s'il n'avait pas d'abord recouvré sa liberté ; or maintenant que cette dernière n'est plus qu'une fiction, beaucoup de gens lui conseillent de démissionner. Et Scholarios ne parle même pas de la maladie et de la faiblesse qui l'ont assailli. En s'éloignant, il ne s'écarte pas de la sentence qui lui est échue ; Dieu, lorsqu'Il voit que Son châtiment porte ses fruits, réalise les pieux désirs des hommes : ainsi Scholarios sait qu'Il consent à ce qu'il se consacre entièrement au repentir. Même si l'on devait lui ôter la vie, Scholarios ne penserait pas que Dieu le punit de vouloir démissionner. De toute façon, vivre n'aurait de sens pour lui que s'il pouvait être utile à ses compatriotes et se purifier lui-même. Ce n'est pas par crainte de la mort qu'il avait tout d'abord accepté sa charge, et il ne redoute toujours pas de mourir. Il n'a que trop été mêlé à cette poussière, aux malheurs et à la corruption humaine que Dieu seul peut guérir.

15 (p. 230¹⁶-231⁴). Scholarios interpelle ses amis : qu'il soit condamné à mort ou qu'il continue à vivre, Scholarios leur conseille de se réjouir de ce qui advient par Dieu ! Il leur recommande de prier le Tout-Puissant pour la foi et pour l'Église et, à l'égard ce qui est arrivé à la patrie, d'adopter la même position que lui. Que ceux qui ne souffrent pas comme eux partagent de loin leur malheur ; Scholarios pour sa part le déplorera jusque dans sa tombe, tout en admirant la providence qui en a décidé ainsi. Enfin il exhorte ses amis à ne pas contredire ceux qui le blâmeraient, car ils ont raison de le faire : ils lui font payer sur terre une partie de sa vilenie ; si ses amis pensent que ces gens-là ne disent pas vrai, qu'ils prient seulement pour que Dieu leur révèle la vérité.

d. LAMENTATION SUR LES MALHEURS DE SA VIE

Manuscrits : *Parisinus gr.* 1289, fol. 95^r-101^v, autographe ; *Parisinus gr.* 1294, fol. 167^r-174^r, autographe.

Édition : SCHOLARIOS, I, p. 283-294.

Traduction : aucune.

Bibliographie : SCHOLARIOS, I, p. XLIX ; BAKALOPOULOS, *Ἱστορία*, p. 151-156 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 317 ; VRYONIS, *Byzantine Patriarchate*, p. 98-102 ; TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios*, p. 532-533 ; LIVANOS, *Greek tradition*, p. 98-110.

Éléments de datation : ce texte est daté du 21 juin de la huitième indiction (Ἰουνίου κ', ἑνδικοῦνος ὀγδόης) et rédigé sur le Mont Ménécée. Dans la mesure où cette *Lamentation* est postérieure à la démission de Scholarios du

patriarcat, soit à 1456, elle est généralement datée du 21 juin 1460, qui correspond à une 8^e indiction.

Lieu de composition : monastère du Prodrome sur le Mont Ménécée.

Destinataires : tout lecteur.

Titre : « Lamentation de Gennadios. 21 juin, huitième indiction. Sur le Mont Ménécée, au monastère du vénérable Prodrome ».

Argument : Scholarios se lamente sur la vie malheureuse qu'il mène et évoque son existence passée à Constantinople, se remémorant tout ce qu'il a perdu.

Analyse

1 (p. 283²⁹-284³³). Scholarios se lamente sur son malheur ! Il ne peut ni rester insensible, ni se taire, ni crier, ni se raisonner. À quelles nécessités a-t-il été réduit, lui qui n'était sans doute pas digne de vivre en des temps plus heureux ! Scholarios interpelle ses parents en leur demandant pourquoi ils l'ont enfanté, alors qu'ils pressentaient les malheurs qui l'attendaient. Eux-mêmes, ils ont heureusement disparu avant l'heure, Dieu le leur a accordé ; mais pourquoi ont-ils laissé Scholarios derrière eux ? Et pourquoi, maintenant que les malheurs sont à leur comble, n'intercèdent-ils pas pour lui ? Est-ce dans l'espoir que les épreuves le purifient avant le jugement ? Ils ne voient donc pas que, par faiblesse, Scholarios s'oppose au projet de Dieu : ces souffrances ne lui apportent aucune sagesse, mais du découragement et de l'affliction, lui qui aspire à la purification et à la vie ascétique, mais ne fait aucun des efforts nécessaires.

2 (p. 284³⁴-285³⁷). Mais tout ceci viendra à la fin. Scholarios va commencer par se lamenter sur son sort, non sur les vicissitudes de la vie, qu'il lui a naturellement fallu supporter, ni sur les calomnies, auxquelles il a été en butte pendant toute son existence : le succès qui lui valait toutes ces cabales s'en est allé, et maintenant, sur la montagne, il n'a plus rien à faire avec les êtres humains. Il doit seulement prier pour ceux qui ont causé ces troubles ; Scholarios avait été prémuni contre eux : partout en Asie et en Europe il était question de lui, et Dieu faisait en sorte qu'il échappât au piège tendu par ses adversaires et le reconfortait. Louange et gloire à Lui, qui lui a fait obtenir, par économie, ce qu'il n'aurait jamais espéré. Scholarios ne parlera donc pas de ces désagréments-là ; mais l'angoisse l'étreint devant la destruction de son peuple, le plus beau de la terre, savant, intelligent et respectueux des lois. Parmi les Italiens ou les barbares, qui ne se réfèrent aux Byzantins ? Mais c'est maintenant par son déshonneur que ce peuple s'est distingué, et Scholarios est le premier à souscrire aux reproches qui sont adressés à ses compatriotes.

3 (p. 285³⁸-287⁶). Que faut-il déplorer d'abord ? Les souffrances et les pertes que les Byzantins ont subies ou l'avilissement de ceux qui restent ? La violence des barbares contre la foi ou l'apostasie des fidèles ? L'humiliation extrême de l'Église ou la stupidité de ses dirigeants ? L'hypocrisie des laïcs ou l'indifférence des clercs ? Et pour ces derniers, faut-il déplorer surtout leur ignorance, leur laisser aller, ou bien la dépravation de ceux qui accèdent désormais à la prêtrise sans même savoir lire ? Partout, de toute façon, ils célèbrent le culte n'importe comment, en pensant seulement à s'enrichir aux dépens des pauvres qu'ils trompent et négligent d'instruire. Scholarios ne veut pas en dire plus à ce sujet : il ne faut pas ébranler les espérances que les brebis placent dans leurs pasteurs, et peut-être que Dieu, dans Sa grande indulgence, ne privera pas celles-ci du salut ; les pasteurs en revanche verront dans les Écritures à quoi ils s'exposent. Mais Scholarios en revient au sujet initial, aux malheurs des siens, à ce dernier coucher de soleil avant la nuit profonde et à sa propre blessure.

4 (p. 287⁷⁻³⁴). Scholarios évoque sa patrie, celle aussi de tous les chrétiens, dotée généreusement par Dieu. Il s'adresse à Constantinople : même si, dans les derniers temps, elle était pauvre, dépeuplée, inquiète, cependant elle était libre et subvenait aux besoins de ses habitants. Cette ville, prestigieuse de par sa haute antiquité et qui ne reconnaissait à aucune

autre la primauté, si plaisante pour ses propres enfants, qui pouvaient y mener le genre de vie qu'ils voulaient, si plaisante aussi pour les étrangers, ravis par les merveilles qu'ils découvraient en elle et décrivaient ensuite à leurs proches, il est impossible de la raconter à ceux qui ne l'ont pas vue, aussi Scholarios s'abstient-il de le faire. Il évoque sa magnifique patrie, lui demandant comment ils peuvent supporter d'être privés l'un de l'autre ; comment est-il encore possible de vivre alors qu'elle n'est plus ?

5 (p. 287³⁵-288³⁵). Scholarios évoque ses proches, qui vivaient si dignement ! Il évoque ses amis, qui le respectaient comme un père ou un frère et faisaient partout ses louanges ! Il évoque tous ses disciples, qu'il traitait comme des fils et dont il essayait, vainement, d'assurer la prospérité, eux qui, après sa prise d'habit, venaient le voir chaque jour. Où sont-ils maintenant, ces chers enfants ? Ils ont péri avec la patrie, les uns peu avant le malheur, les autres parce qu'ils n'ont pas supporté la servitude, les autres encore après avoir bu la coupe ; si quelque part subsiste encore l'un d'entre eux, il doit mener une vie bien misérable ; Scholarios s'est trompé en formant une relève de savants et de lettrés qui devait s'éteindre avant même d'avoir pu briller. Où sont donc les livres qu'il avait collectés à l'usage des hommes cultivés ? Où sont ses propres traités de théologie, de philosophie et de rhétorique, et ceux aussi qu'il avait traduits, tous ouvrages qui devaient laisser un souvenir de ses luttes ? Piétinés ou emportés à l'étranger, ils ne servent plus à rien. Scholarios évoque ces discussions auxquelles il a été contraint de participer, heureusement pour la gloire de la vérité ! Il évoque ces murmures qui montaient de tous côtés contre l'économie ! Sans esprit de rivalité, Scholarios a obéi à ceux qui le contraignaient et il a affronté des savants dans des joutes oratoires.

6 (p. 288³⁶-290³). Hélas ! Comment Scholarios pourrait-il se rappeler sans regrets les auditoires prestigieux qui écoutaient ses sermons dans le trîklinos ? Il devait être le dernier à leur proclamer la vérité et il a fait son ultime homélie la sixième année avant les terribles événements. Chacun louait l'habileté rhétorique que Dieu lui a octroyée : il est vrai qu'au sortir des tribunaux, ou des cours qu'il dispensait chez lui, ou de toute autre activité, il était toujours disposé à prêcher. Scholarios évoque ces procès dans lesquels il siégeait, interprétant les lois de la façon la plus équilibrée possible ! Il n'était dur qu'avec ceux qui cherchaient à faire obstruction, l'empereur compris, mais lui (Scholarios parle du regretté Jean) ne s'en offusquait pas ; Scholarios cherchait surtout à donner l'exemple à ceux qui exerceraient la charge après lui : c'est pourquoi il se montrait équitable dans ses jugements et incorruptible en toute circonstance. Scholarios évoque les discussions qui étaient soulevées chaque jour devant l'empereur, chacun étant suspendu à la solution du problème ! Il évoque la considération que tous lui témoignaient ! Il évoque le plaisir avec lequel ils l'accueillaient s'il avait été absent ne serait-ce qu'une journée !

7 (p. 290³⁻²³). Deux choses consolent Scholarios aujourd'hui : le fait d'avoir accompli tous ces efforts gratuitement, par bonté envers les proches et les étrangers, et le fait d'avoir choisi de tout abandonner par piété, en devant d'éventuelles privations. Mais le souvenir même de son dévouement s'est perdu avec l'effondrement de la Ville, ce qui ajoute encore à son malheur. Pour Scholarios comme pour ses concitoyens, tout a été fixé par Dieu : il a reçu cette faculté-là et l'a exercée au profit de la communauté, mais sans succès, car l'ingratitude de Scholarios irritait son bienfaiteur. Puisqu'il est encore en vie, il devrait ajouter ces ombres du passé à ses déplorations : en effet, il s'était mis à l'écart avant que de tout perdre, mais il se rappelle bien l'ambition que nourrissait sa patrie pour l'excellence, même dans les derniers temps, et il aurait été tout prêt à la servir, si celle-ci avait subsisté.

8 (p. 290²⁴-291¹⁷). Mais que peut dire Scholarios de tout cela ? Il passe sous silence le coup terrible. Il a fui sa très chère patrie et a été ramené à elle malgré lui, quoiqu'il fût incapable de tirer un quelconque avantage des souffrances qu'elle endurait ; c'était comme si une mère hautement respectable et parée de toutes les vertus se mettait soudain à danser de manière inconvenante sur la place publique et que son enfant, brisé, s'enfuyait pour se soustraire à cette vision. Scholarios a donc fui Constantinople, refusant délibérément ce spectacle, et il continuerait à fuir, s'il n'était soumis à la contrainte la plus forte. Mais

l'écho des malheurs de sa patrie le poursuit partout : les enfants de Constantinople étalent partout leur douleur et leur pauvreté, répandent leurs mensonges et leurs blasphèmes, et nombreux sont ceux qui ont pris l'habitude de mendier et qui jouissent ainsi d'une vie plus facile qu'avant la servitude ; malheureusement ce sont ceux-là qui ont été sauvés, et non les nobles ; il y en a d'autres encore qui sont dans un état physique et moral pitoyable ; qui ne se lamenteraient en les voyant ? Mais pour pleurer sans crainte, il faut se tenir en retrait dans un coin.

9 (p. 291¹⁸-292¹⁰). Scholarios laisse là ces tristes souvenirs, omniprésents même dans la fuite, et en vient à ce qui, personnellement, le décourage plus que tout. Depuis le commencement, Constantinople a été la capitale des chrétiens, de la libre expression du christianisme, et des pieux empereurs ; les dogmes, les rites, mais aussi les lois émanaient d'elle et se répandaient partout ; mais lorsqu'elle fut ruinée, abattue, arrachée jusqu'à la racine, toutes choses partagèrent aussi sa destruction ou la partageront, même celles qui semblent encore préservées. Scholarios ne parle pas de l'asservissement des villes et des peuples, qui est évident ; mais c'est la science tout entière qui est désormais ignorée, de même que la plus belle des langues, au point que cet endroit s'est vidé de toute science et de toute éducation ; personne ne connaît les dogmes sacrés, tous croient aux ombres des ancêtres et aux fables des vieilles femmes ; à peu près partout, les rites véritables ont disparu ; les lois du Christ ne sont plus prêchées ni observées ; car toutes ces choses vont ensemble, comme le dit Paul, et partout bourdonne une foi sans âme, celle des derniers temps.

10 (p. 292¹¹-293¹⁸). Et Scholarios, lui, a renoncé au monde et a fui, avec l'aide de Dieu, le trône malheureux qu'aucun homme libre n'accepterait volontairement ; mais il s'avère que la fuite est impraticable. En réalité, seuls Scholarios et Dieu furent à l'origine de la fondation du trône à partir de rien ; c'est pourquoi il a accepté, convaincu que c'était Dieu qui le poussait, Lui qui savait que Scholarios n'avait jamais désiré cela, qu'il n'avait aucune visée personnelle. Maintenant, en fuyant volontairement le trône, il échoue malgré lui dans le but qu'il s'était fixé : Scholarios se sent comme celui qui cherche à cultiver la mer ou à naviguer sur la terre ; partout ne règnent que l'ignorance, la haine, la sauvagerie, la décadence, et celui qui veut vivre selon le Christ ne peut trouver aucun secours nulle part. Scholarios n'évoque même pas ce qui les attend, lui et les débris de ce malheureux peuple. Comme il l'a dit, tous ses chagrins lui viennent de sa patrie, comme il en allait auparavant de ses joies ; mais comment parler de patrie ? Pour eux, désormais, la patrie est ailleurs.

11 (p. 293¹⁹-294⁸). Scholarios évoque à nouveau sa mère, Athanasia : elle qui l'a fait naître et abandonné à toutes ces épreuves, qu'elle l'arrache à ces peines extrêmes et qu'elle fasse en sorte que Scholarios la rejoigne ! Ou sinon, qu'elle ne néglige pas d'aller seulement prier Dieu, et Sa divine philanthropie pourvoira au reste. Scholarios évoque le Christ roi : il sait qu'il a fait preuve de vantardise, alors que toute la gloire revient au Christ, et à lui la honte et l'outrage ; il sait aussi que le souvenir de ces chagrins le condamne, tandis que, s'il s'attachait à Sa volonté, il pourrait trouver quelque soulagement.

12 (p. 294⁹⁻³²). Parmi ses compatriotes, Scholarios est convaincu que certains sont prédestinés par le Christ au salut ; rempli de compassion pour eux, en ces temps troublés, Scholarios les appelle à ne pas faiblir. Que le Christ soit donc bienveillant, et Scholarios le Lui demande aussi pour lui, qu'Il absolve ses fautes passées, dont Scholarios a perpétuellement conscience ; à l'avenir, qu'Il le mette à l'abri des pièges du malin et qu'Il lui donne la force de s'attacher à Lui et de vivre comme Il l'ordonnera, même si Scholarios doit à nouveau changer de lieu. Scholarios est prêt à accepter la décision du Christ : pourvu qu'elle consiste en une purification et non en un rejet ! Gloire à Dieu, amen.

e. APOLOGIE PERSONNELLE

Manuscrit : *Parisinus gr.* 1289, fol. 212^v-218^v, autographe.

Édition : SCHOLARIOS, IV, p. 264-274.

Traduction : aucune.

Bibliographie : SCHOLARIOS, IV, p. XVI-XVII ; KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 240-242 ; ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320-321 ; APOSTOLOPOULOS, *Ωραιολογώντας τά μετά την Άλωση*, p. 29-36.

Éléments de datation : ce texte date de la fin du troisième « retour forcé » de Scholarios à Istanbul, tout comme *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ* (voir SCHOLARIOS, *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, III, p. 363-368), composé dans les mêmes circonstances et dédié au même destinataire. L'*Apologie personnelle* a été commencée dans la capitale et poursuivie sur le Mont Ménécée, alors que Scholarios était déjà retourné au monastère du Prodrome. Deux passages du texte permettent d'essayer de dater ce texte. En premier lieu, comme l'a remarqué T. Zèsès, Scholarios évoque les luttes qu'il mène depuis trente ans ; or il ne peut guère vouloir mentionner que la préparation du concile, à partir du moment où il y participe, soit à partir de 1437 (voir ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, p. 320-321). D'autre part, le texte comporte une allusion à une innovation concernant l'Église : juste après avoir rappelé que l'Église restaurée avait été exemptée d'impôts par le sultan, Scholarios évoque la nouvelle situation introduite par les chrétiens eux-mêmes (voir SCHOLARIOS, *Apologie personnelle*, IV, p. 266³⁻⁵). P. Konortas a analysé ce passage en y voyant une allusion à l'apparition du *peshkesh*, le premier impôt versé par un patriarche, probablement Syméon I^{er} dans la seconde moitié de 1465 (KONORTAS, *Rapports juridiques*, p. 240-242). Le texte doit donc être postérieur à la fin de l'année 1465 et date vraisemblablement plutôt de 1467.

Lieu de composition : Istanbul, puis monastère du Prodrome sur le Mont Ménécée.

Destinataire : Théodore Branas.

Titre : « Justification au sujet du silence ».

Argument : Scholarios a été mis en cause publiquement et il se justifie auprès de ses amis de l'action qu'il a menée lorsqu'il était patriarche.

Analyse

1 (p. 264³²-265²³). Scholarios avait commencé à rédiger ce texte avant de partir ; maintenant qu'il a obtenu le repos désiré, il confirme ce testament en y faisant quelques ajouts, avec l'idée que ce sera son dernier discours ; il l'écrit en quelque sorte pour se justifier de son long silence et l'adresse à ceux qui l'aiment en Dieu. Même les oiseaux qui chantent autour de lui sur la montagne déplorent les malheurs que subit l'Église et qui sont connus de tous. À titre personnel, Scholarios n'ignore pas qu'on l'a outragé, mais il affirme qu'on l'a fait en vain, puisqu'il mène maintenant une vie monacale. Que voulaient-ils donc de lui qui ne les dérangeait nullement ? Il n'ignore pas non plus qu'ils ont comploté contre sa pauvre existence : elle ne lui importe d'ailleurs plus du tout, en ces temps difficiles.

2 (p. 265²⁴-266³³). Scholarios annonce qu'il divisera son discours en trois parties. En premier lieu, il souffre du grand malheur qui est arrivé : tout cela est incompréhensible pour ceux qui savent ce qui s'est passé dès la deuxième année. Scholarios n'a plus qu'à déplorer à la fois ses propres péchés et le malheur de toute la communauté, en considérant les premiers comme l'une des causes du second. Mais le zèle des chrétiens et la bonté du

sultan l'encouragent : c'est cette dernière qui a permis, avec l'aide de Dieu, que l'Église soit tout d'abord fondée, puis instituée libre à travers lui, Scholarios ; les chrétiens eux-mêmes y ont maintenant introduit quelque nouveauté : Scholarios espère qu'ils en éprouveront du repentir. En ces circonstances pénibles, il reste un espoir que tout ne soit pas perdu pour leur Église. Mais peut-être qu'ils font tous erreur et que Dieu, à leur insu, a placé ceux-là en position de domination pour qu'ils deviennent les bienfaiteurs des Grecs : Scholarios a du mal à le croire, mais s'il doit y avoir un miracle, qu'il ait lieu ! Quoi qu'il en soit, Scholarios espère mourir et ne plus être mêlé à la vie publique : il y a participé, bien ou mal, Dieu le sait, et cela lui suffit. Ceux qui le connaissaient ont disparu. Pour lui, la vie véritable a été celle qu'il a menée auparavant ; maintenant ce n'est qu'une vallée de larmes, et quel bien pourrait-on y réaliser ?

3 (p. 266³⁴-268³²). Chacun sait pourtant que beaucoup de choses ont été accomplies par Scholarios, et s'il décidait de raconter l'histoire de ses luttes pour le salut de la communauté durant trente années, il lui faudrait d'épais volumes. En premier lieu, donc, il déplore beaucoup les événements présents ; de plus, il souffre pour ceux de ses coreligionnaires qui ont provoqué tout cela et il prie pour eux, pour que Dieu leur donne conscience de leur péché et qu'Il leur accorde sa pitié. Troisièmement, Scholarios en vient à sa position vis-à-vis de l'outrage qu'ils lui ont infligé. Le grand David se désigne lui-même, dans l'une de ses odes, comme un ver de terre et un objet d'outrage pour les fous. Comme Scholarios est bien inférieur à David, il est normal qu'il soit aussi objet d'outrage, et il doit même l'interpréter comme la correction que Dieu lui applique à cause de ses péchés. Ou peut-être doit-il apprendre ainsi à ne pas chercher à guérir ceux qui sont incurables : ceux-ci se comportent en effet comme jadis les pharisiens, qui qualifiaient d'atteinte à la loi le fait de pratiquer des guérisons le jour du sabbat, alors que Moïse lui-même aurait fait preuve d'indulgence. Jésus en personne s'est exposé à cette malveillance, puis Paul à son tour a été outragé aussi par les faux frères, mais il accomplissait ainsi sa mission et réalisait la volonté de Dieu.

4 (p. 268³³-269³⁰). Scholarios, qui ne s'assimile même pas à des vers, mais à des cadavres abandonnés aux vers, doit délibérément endurer les outrages des fous, puisque Dieu s'en sert pour le corriger. Donc il ne réagira pas et œuvrera ainsi à son salut. De toute façon, il est inutile qu'il fasse son apologie, car s'ils sont tous fous, il prendra de la peine pour rien, et si au contraire la plupart des gens sont sensés, ce sont eux qui plaideront en sa faveur, même en silence. Et s'il arrivait qu'eux aussi se retournent contre lui, il se réjouirait en pensant à ce qu'il y gagnerait devant Dieu. C'est aussi le conseil des anciens maîtres de sagesse que de prendre ces désagréments avec dérision ; l'un d'eux a dit par exemple : « si un âne ruait, est-ce que je me mettrais à ruer en retour ? ».

5 (p. 269³¹-271¹⁸). Même sans ces exemples-là, Scholarios penserait ainsi, car la sagesse de Dieu enseigne une longanimité bien supérieure. La gloire que confèrent les hommes, il ne s'en soucie plus : que d'autres s'en soucient, avides et prêts à tuer s'il le faut pour l'obtenir ! Mais quel autre secours faudrait-il à Scholarios que le Seigneur Jésus qui est venu pour le salut du monde ? Lui, la foule tout entière Le croyait, mais les grands-prêtres L'outrageaient et Le tuaient. Pour accomplir l'économie divine, il fallait que Jésus soit tué, que l'un des apôtres participe par sa méchanceté au salut commun et que certains, ces « enfants du diable », invoquent la loi. Il fallait ces instruments du mal et il fallait un homme qui montre le bien ; il fallait que certains se préparent à prêcher et qu'il y en ait qui abjurent. Maintenant, c'est la même chose, comme en un cycle, selon ce qui est fixé pour les fins dernières. On dit qu'alors l'Ennemi apparaîtra et l'emportera grâce à sa puissance. Selon la parole de l'Apôtre, il n'a d'ailleurs jamais cessé de s'en prendre aux disciples du Christ : ainsi de Jean Chrysostome, contre qui il obtint même l'aide des évêques ; ainsi aussi de Flavien. Mais même en ces derniers jours, il faut continuer de penser et d'agir bien, en se conformant au modèle de Jésus, sans se troubler ni s'enorgueillir à cause des souffrances endurées.

6 (p. 271¹⁹-272²⁴). Si donc ils ont outragé David et Jésus lui-même, quoi d'étonnant à ce qu'ils s'en prennent maintenant aux serviteurs du Christ ? À Scholarios ils ne peuvent rien enlever : ils peuvent seulement le couvrir d'une couronne d'épines. Scholarios n'a rien à répondre à ces gens-là ; il cherche juste à montrer à ceux qui l'aiment combien il est serein, tout comme le bienheureux David, et il rend grâce à Dieu pour sa juste pédagogie. En se mettant au service de son malheureux peuple, Scholarios a sans le savoir présumé de ses forces : il n'a pas bien mesuré l'écart entre l'époque de Paul et la sienne, dominée par l'apostasie. Par conséquent, il a fait du tort à des hommes qui ne le méritaient pas, et à lui-même aussi, en formulant certains reproches. Il s'est retiré pour éviter que tout ne soit anéanti à cause de ces querelles, et ce qui a pu être accompli par ses soins est bien mince : peu de gens l'ont remarqué et moins encore lui en ont été reconnaissants, bien au contraire ; Scholarios pense en particulier aux clercs, qui se sont opposés à lui, tandis que les autres comprenaient son projet et son action, tout en regrettant de le voir échouer sur l'essentiel.

7 (p. 272²⁵-273⁶). Désespérant de pouvoir être utile à la communauté, il fallait donc que Scholarios accomplisse la parole et qu'il « sorte d'au milieu d'eux ». Sous des pressions diverses, il était en effet impliqué dans des affaires dont il ne pouvait se dégager : c'est Dieu qui punissait spécialement son impudence, en plus des malheurs auxquels Il abandonnait les Byzantins. Tard donc, Scholarios a compris que Dieu voulait qu'il sorte d'au milieu d'eux : pendant une année entière il L'a imploré, et Dieu l'a aidé : gloire à Lui. Désormais Scholarios n'a plus rien à faire avec aucun être humain. Ceux qui l'aiment trouveront ici une explication suffisante de son silence et l'exposé en trois points de sa position.

8 (p. 273⁷-274⁸). Scholarios invoque le Christ roi, pour qu'Il console les chrétiens à l'aide de la seule chose qu'il leur reste, l'Église, elle qu'Il a fondée par l'intermédiaire de Scholarios et qui est près de disparaître. Ceux qui travaillent à sa ruine, qu'Il leur donne la conscience de leur folie. Lui qui pardonne à ceux qui se repentent ; mais quoi qu'ils choisissent de faire, qu'Il établisse l'Église sur des fondements stables. Quant à Scholarios, il accueillera avec joie la mort dès que le Christ le décidera : qu'Il le délivre seulement de sa culpabilité, celle qui lui vient de ses véritables fautes, et non de ce qu'il a accompli pour le bien commun en étant guidé par Lui. Si Scholarios peut trouver une telle purification grâce à l'amour du Christ, il peut aussi recevoir des hommes l'outrage et la haine, à bon droit ou non. Scholarios implore la pitié du Seigneur.

BIBLIOGRAPHIE

Les références fournies ci-après comportent seulement les abréviations utilisées en note dans l'ouvrage : elles sont présentées ici en vis-à-vis avec les références complètes correspondantes.

Ces données bibliographiques sont réparties en trois catégories : sources, ouvrages secondaires et usuels. À l'exception de *PG* qui désigne la patrologie grecque, toutes les abréviations sous forme de sigles relèvent de la troisième catégorie, celle des usuels. Les références sont classées par ordre alphabétique à l'intérieur de chaque rubrique.

Principes de choix des noms d'auteurs

Les œuvres d'auteurs anciens sont citées au nom de famille de l'auteur lorsqu'il est connu, et sinon à son prénom. La seule exception concerne Jean Eugénikos (cité à JEAN EUGÉNIKOS pour éviter toute confusion avec son frère Marc).

Les ouvrages anonymes sont cités à leur titre.

Les recueils de textes littéraires ou officiels sont cités au nom de leur éditeur intellectuel.

Lorsqu'une source est éditée dans le cadre d'un article, elle est signalée prioritairement au nom de son auteur ancien s'il est connu ; sinon elle est entrée au nom de l'auteur de l'article.

Principes d'attribution de titres

Des titres français ont été donnés par commodité à la plupart des œuvres anciennes : ils correspondent à une traduction sommaire du titre grec ou latin de l'œuvre (par exemple SPHRANTZÈS, *Chronique*), ou bien ils indiquent le contenu de l'œuvre (par exemple PHILELPHÈ, *Correspondance*).

Lorsqu'un titre latin (par exemple BESSARION, *Oratio dogmatica*) ou une transcription grecque (par exemple *Ekthésis chronikè*) ont été consacrés par l'usage, ils ont été conservés.

En ce qui concerne les œuvres de Scholarios, ce sont les titres français attribués par les éditeurs des *Œuvres complètes* qui ont été repris.

Citations bibliques

Les références au texte biblique sont faites aux ouvrages suivants.

Pour le texte grec de l'Ancien Testament, *Septuaginta*, éd. A. RAHLFS, Stuttgart 1935.

Pour le texte grec du Nouveau Testament, *Novum Testamentum Graece*, éd. E. NESTLE et K. ALAND, Stuttgart 1993²⁷.

Pour la traduction française (sauf mention contraire), *La Bible de Jérusalem*, édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lectures, trad. sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem, Paris 2001.

Les abréviations des noms de livres bibliques sont celles que propose la *Bible de Jérusalem*.

Principes de citation des ouvrages secondaires

Les abréviations des ouvrages et des articles sont formées du nom de leur auteur, suivi des premiers termes significatifs du titre du livre ou de l'article.

Lorsque j'utilise la traduction française d'un ouvrage paru à l'étranger, les références de l'édition originale sont précisées entre parenthèses.

Lorsqu'un article est paru dans deux publications différentes, particulièrement lorsqu'il a été repris dans un recueil d'articles, j'indique autant que possible les deux références. Sauf mention contraire, celle à laquelle je me réfère est toujours la seconde, indiquée entre parenthèses.

Lorsque plusieurs références bibliographiques sont citées dans cette étude, elles sont classées dans l'ordre chronologique de parution des ouvrages et articles.

1. SOURCES

a. ŒUVRES DE GEORGES-GENNADIOS SCHOLARIOS

- SCHOLARIOS, *Confession de foi* = HALASI-KUN, T., Gennadios' Turkish Confession of faith, *Archivum ottomanicum* 12, 1987-1992, p. 5-103 (article traduit de T. HALASI-KUN, Gennadios Török Hitvallása, *Kőrösi Csoma-Archivum* 1, 1936).
- SCHOLARIOS, *Discours à Florence* (éd. GILL) = *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae*, éd. J. GILL, Rome 1964.
- SCHOLARIOS, *Florilegium thomisticum* = DEMETRACOPOULOS, J. A., Georgios Gennadios II-Scholarios' *Florilegium thomisticum*. His early abridgment of various chapters and *Quaestiones* of Thomas Aquinas' *Summae* and his anti-plethonism, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69, 2002, p. 117-171.
- SCHOLARIOS, *Œuvres complètes* = *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, éd. L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS et M. JUGIE, Paris 1928-1936, 8 vol.

b. AUTRES SOURCES

- Actes grecs* = *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, éd. J. GILL, Rome 1953.
- Actes latins* = *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini*, éd. G. HOFMANN, Rome 1955.
- AGALLIANOS, *Correspondance* = LAMPROS, S., 'Επ' ἀνέκδοσις ἐπιστολῶν τοῦ μητροπολίτου Μηδείας Θεοφάνους, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 10, 1913, p. 258-275.
- AGALLIANOS, *Discours* = 'Ο Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του, éd. C. PATRINÉLÈS, Athènes 1966.
- AMANTOS, 'Αναγνώρισις = AMANTOS, K., 'Η ἀναγνώρισις ὑπὸ τῶν Μωαμεθανῶν θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν δικαιωμάτων τῶν χριστιανῶν καὶ ὁ ὅρισμός τοῦ Σινάν Πασᾶ, *Ἑπειρωτικά χρονικά* 5, 1930, p. 197-210.
- AMIROUTZÈS, *Dialogue* = ARGYRIOU, A., et LAGARRIGUE, G. (éd. et trad.), Georges Amirutzès et son *Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs*, *Byzantinische Forschungen* 11, 1987, p. 29-221.
- APOSTOLOPOULOS, 'Ιερὸς Κῶδιξ = APOSTOLOPOULOS, D. (éd.), 'Ο « Ἱερὸς Κῶδιξ » τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στὸ β' μισὸ τοῦ ΙΕ' αἰῶνα. Τὰ μόνα γνωστὰ σπαράγματα, Athènes 1992.
- BESSARION, *Correspondance* = *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, III, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, éd. L. MOHLER, Paderborn 1942, p. 413-571.
- BESSARION, *De Spiritus sancti processione* = BESSARION, *De Spiritus sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum*, éd. E. CANDAL, Rome 1961.
- BESSARION, *Oratio dogmatica* = BESSARION, *Oratio dogmatica de unione*, éd. E. CANDAL, Rome 1958.
- BESSARION, *Oratio dogmatica* (trad. LUSINI) = BESSARION, *Orazione dogmatica sull'Unione dei Greci e dei Latini*, trad. G. LUSINI, Naples 2001.
- BRYENNIOUS, *Causes* = JOSEPH BRYENNIOUS, *Quelles sont les causes de nos malheurs?*, dans (ECONOMOS, L., *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, *Mélanges Charles Diehl*, I, *Histoire*, Paris 1930, p. 225-233.
- CECCONI, *Studi storici* = CECCONI, E. (éd.), *Studi storici sul Concilio di Firenze*, Florence 1869.

- CHALKOKONDYLÈS, *Histoire* = *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, éd. E. DARKÓ, Budapest 1922-1927, 2 vol.
- Chroniques brèves* = *Die byzantinischen Kleinchroniken*, éd. P. SCHREINER, Vienne 1975-1979, 3 vol.
- CYRIAQUE D'ANCÔNE, *Correspondance* = *Cyriac of Ancona, Later travels*, éd. et trad. E. W. BODNAR et C. FOSS, Londres 2003.
- DALLEGGIO D'ALESSIO, *Texte grec* = DALLEGGIO D'ALESSIO, E., Le texte grec du traité conclu par les Génois de Galata avec Mehmet II le 1^{er} juin 1453, *Ἑλληνικά* 11, 1939, p. 115-124.
- DARROUZÈS, *Lettres de 1453* = DARROUZÈS, J., *Lettres de 1453*, *Revue des études byzantines* 22, 1964, p. 72-127.
- DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγῆς* = DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγῆς*, Iași 1692.
- DOUKAS, *Histoire* = *Ducas, Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, éd. et trad. V. GRECU, Bucarest 1958.
- DRAGAS, *Manner of reception* = DRAGAS, G. D., The manner of reception of Roman Catholic converts into the Orthodox Church with special reference to the decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscow), *The Greek orthodox theological review* 44, 1999, p. 235-271.
- Ektthesis chronikē* = *Ectthesis chronica*, éd. S. LAMPROS, Londres 1902.
- 'Ερμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων [éd. CARYOPHYLLIS] = 'Ερμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων, ὅπου περιέχει ἡ ἀπόφασις τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, κατωμένη εὐσεβῶς παλαιόθεν καὶ μεταγλωττισμένη εἰς τὸ ἰδιωτικὸν μίλημα διὰ κοινήν ὠφέλειαν ἡ ὁποία ἦτον ἑλληνικὰ τυπωμένη ψευδῶς εἰς τὸ ὄνομα Γενναδίου Πατριάρχου, [éd. J.-M. CARYOPHYLLIS], Rome 1628.
- FEDALTO, *Acta Eugenii Papae IV* = FEDALTO, G. (éd.), *Acta Eugenii Papae IV (1431-1447)*, Rome 1990.
- GEORGES DE HONGRIE, *Tractatus* (trad. SCHNAPP) = GEORGES DE HONGRIE, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, trad. J. SCHNAPP, Toulouse 2003.
- GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Lettres à Mehmed II* = MERCATI, A., Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II, *Orientalia christiana periodica* 9, 1943, p. 65-99.
- Historia patriarchica* = *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos*, éd. I. BEKKER, Bonn 1849, p. 78-204.
- Historia politica* = *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos*, éd. I. BEKKER, Bonn 1849, p. 3-77.
- HOFMANN, *Epistolae*, I = HOFMANN, G. (éd.), *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes. I, Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1438)*, Rome 1940.
- HOFMANN, *Epistolae*, II = HOFMANN, G. (éd.), *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes. II, Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, Rome 1944.
- HOFMANN, *Epistolae*, III = HOFMANN, G. (éd.), *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes. III, Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, Rome 1946.
- JEAN EUGÉNIKOS, *Correspondance* = LAMPROS, P. P., I, p. 154-210.
- JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PETIT) = PETIT, L., Acolouthie de Marc Eugénicos archevêque d'Éphèse, *Studi bizantini* 2, 1927, p. 193-235.
- JEAN EUGÉNIKOS, *Synaxaire de Marc* (éd. PÉTRIDÈS) = PÉTRIDÈS, S., Le Synaxaire de Marc d'Éphèse, *Revue de l'Orient chrétien* 2^e série, 5 (15), 1910, p. 97-107.
- JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 1 = JOANNOU, P.-P. (éd.), *Discipline générale antique (I^{re}-IX^e s.)*, I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, Rome 1962.

- JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2 = JOANNOU, P.-P. (éd.), *Discipline générale antique* (IV^e-IX^e s.). I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Rome 1962.
- JOANNOU, *Discipline générale antique*, II = JOANNOU, P.-P. (éd.), *Discipline générale antique* (IV^e-IX^e s.). II, *Les canons des Pères grecs*, Rome 1963.
- KAMARIOTÈS, *Contre Pléthon* = ASTRUC, C., *La fin inédite du Contra Plethonem de Matthieu Camariotès*, *Scriptorium* 9, 1955, p. 246-262.
- KRITOBoulos, *Histoire = Critobuli Imbriotae Historiae*, éd. D. R. REINSCH, Berlin 1983.
- LAMPROS, *PP* = LAMPROS, S. (éd.), *Παλαιολόγια καὶ Πελοποννησιακά*, Athènes 1912-1930, 4 vol.
- LAURENT, *Préliminaires* = LAURENT, V., *Les préliminaires du concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II* (octobre 1422), *Revue des études byzantines* 20, 1962, p. 5-60.
- LAURENT, *Premiers patriarches* = LAURENT, V., *Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454-1476)*, *Revue des études byzantines* 26, 1968, p. 229-263.
- LÉON, *Profession de foi = Profession de foi de Léon le nomophylax*, dans NECTAIRE DE JÉRUSALEM, *Πρὸς τὰς προσκομισθείσας θέσεις παρὰ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις φρατόρων διὰ Πέτρου τοῦ αὐτῶν μαϊστορος περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις*, Iasi 1682, p. 231-232.
- LÉONARD DE CHIO, *De emanatione recte fidei = Biblioteca del Seminario Vescovile di Albenga: Leonardo Chiensis O.P. Archiep. Mitilen. Manuscripta Opuscula, saec. xv*, texte inédit communiqué par T. GANCHOU.
- LÉONARD DE CHIO, *Lettre à Nicolas V* = PG 159, col. 923-944.
- MAMONÈ, *Περὶ τινὰ ἀνέκδοτον ἀκολουθίαν* = MAMONÈ, K., *Περὶ τινὰ ἀνέκδοτον ἀκολουθίαν εἰς Μᾶρκον Εὐγενικόν, Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 27, 1957, p. 369-386.
- MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes = Marci Eugenici metropolitae Ephesi opera anti-unionistica*, éd. L. PETIT, Rome 1977 (éd. originale dans *Patrologia orientalis* 17, Paris 1923, p. 307-524).
- MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta* = MIKLOSICH, F., et MÜLLER, I. (éd.), *Acta et diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana*, Vienne 1860-1890, 6 vol.
- OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta* = OUDOT, J. (éd.), *Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta*, Rome 1941-1967, 2 vol.
- PACHYMÉRÈS, *Relations historiques* = GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, éd. et trad. V. LAURENT et A. FAILLER, Paris 1984-2000, 5 vol.
- PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Πατριαρχικοί κατάλογοι* = PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., *Πατριαρχικοί κατάλογοι* (1453-1636), *Byzantinische Zeitschrift* 8, 1899, p. 392-401.
- PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός* = PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., *Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, *Byzantinische Zeitschrift* 11, 1902, p. 50-69.
- PERTUSI, *Caduta*, I = PERTUSI, A. (éd.), *La caduta di Costantinopoli*. [I], *Le testimonianze dei contemporanei*, Milan 1976.
- PERTUSI, *Caduta*, II = PERTUSI, A. (éd.), *La caduta di Costantinopoli*. [II], *L'eco nel mondo*, Milan 1976.
- PG = *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, éd. J.-P. MIGNE, Paris 1856-1866, 166 vol.
- PHILELPE, *Correspondance* = *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, éd. et trad. É. LEGRAND, Paris 1892.
- PHILELPE, *De Psychagogia* = FRANÇOIS PHILELPE, *De Psychagogia*, éd. G. CORTASSA et E. V. MALTESE, Alessandria 1997.

- Plainte d'un anonyme = Plainte d'un anonyme sur la destruction du livre de Pléthon*, dans PLÉTHON, *Traité des lois*, appendice XVIII, p. 408-411.
- PLÉTHON, *Contre les objections* = LAGARDE, B. (éd. et trad.), *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)*, *Byzantion* 59, 1989, p. 354-507.
- PLÉTHON, *Traité des lois* = GEORGES GÉMISTOS PLÉTHON, *Traité des lois*, éd. C. ALEXANDRE, trad. A. PELLISSIER, Paris 1858.
- PSEUDO-DOROTHÉE DE MONEMBASIE, *Histoire = Βιβλίον ιστορικόν, περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ιστορίας, ἀρχόμενον ἀπὸ κτίσεως κόσμου μέχρι τῆς ἀλώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐπέκεινα*, Venise 1684².
- PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices* = PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, éd. et trad. J. VERPEAUX, Paris 1966.
- PSEUDO-SPHRANTZÈS, *Chronique = Georgios Sphrantzes. Memorii 1401-1477. În anexă, Pseudo-Phrantzes Macarie Melissenos Cronica, 1258-1481*, éd. et trad. V. GRECU, Bucarest 1966, p. 149-591.
- PUSCULO, *Constantinopolis = Ubertini Pusculi Brixiensis Constantinopoleos libri IV*, éd. A. ELLISSEN, en appendice dans ELLISSEN, A. (éd.), *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, III, Leipzig 1857.
- Regestes, II-III = Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. II et III, Les registres de 715 à 1206*, éd. V. GRUMEL, revue et corrigée par J. DARROUZÈS, Paris 1989².
- Regestes, IV = Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. IV, Les registres de 1208 à 1309*, éd. V. LAURENT, Paris 1971.
- Regestes, V = Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. V, Les registres de 1310 à 1376*, éd. J. DARROUZÈS, Paris 1977.
- Regestes, VI = Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. VI, Les registres de 1377 à 1410*, éd. J. DARROUZÈS, Paris 1979.
- Regestes, VII = Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. VII, Les registres de 1410 à 1453*, éd. J. DARROUZÈS, Paris 1991.
- Register des Patriarchats, I = Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. I, 1315-1331*, éd. H. HUNGER, Vienne 1981.
- Register des Patriarchats, II = Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. II, 1337-1350*, éd. H. HUNGER, Vienne 1995.
- Register des Patriarchats, III = Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. III, 1350-1363*, éd. J. KODER, Vienne 2001.
- RHALLÈS-POTLÈS, *Σύνταγμα = RHALLÈS, G. A., et POTLÈS, M. (éd.), Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athènes 1852-1859, 6 vol.
- RIGO, *Horismòs* = RIGO, A., *Lo Horismòs di Sinân Pascià, la presa di Ioannina (1430) e la « lettera » del sultano Murād II, Θεσανυρίσματα* 28, 1998, p. 57-78.
- SALAČ, *Constantinople et Prague* = SALAČ, A. (éd.), *Constantinople et Prague en 1452*, Prague 1958.
- SALAKIDES, *Sultansurkunden = SALAKIDES, G. (éd.), Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I., Thessalonique* 1995.
- SPHRANTZÈS, *Chronique = Giorgio Sfranze, Cronaca*, éd. et trad. R. MAISANO, Rome 1990.
- SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Correspondance = Politico-historical works of Symeon, archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*, éd. et trad. D. BALFOUR, Vienne 1979.
- SYROPOULOS, *Mémoires = Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)*, éd. et trad. V. LAURENT, Rome-Paris 1971.
- TURNER, *Another anti-latin work* = TURNER, C. J. G., *Another anti-Latin work attributed to Gennadius Scholarius, Byzantinische Zeitschrift* 58, 1965, p. 337-347.

ZACHARIADOU, Δέκα τουρκικά έγγραφα = ZACHARIADOU, É. (éd.), Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567), Athènes 1996.
 ΖΕΠΟΣ, *Jus Graecoromanum* = ΖΕΠΟΣ, Ι., et ΖΕΠΟΣ, Ρ. (éd.), *Jus Graecoromanum*, Athènes 1930-1931, 8 vol.

2. ÉTUDES

- ALBERIGO, *Christian unity* = ALBERIGO, G. (éd.), *Christian unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Louvain 1991.
 ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis* = ALLATIUS, L., *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Cologne 1648.
 ALLATIUS, *De Georgiis* = ALLATIUS, L., *De Georgiis et eorum scriptis Diatriba, scripta A. 1644 et ad editionem Parisiensem A. 1651 cum notis, supplemento et indice recusa, curante Jo. Alberto Fabricio*, dans FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, X, p. 549-824.
 ANGÉLOU, Σχολάριος καὶ ἡ Ἀλωση = ANGÉLOU, A., 'Ο Γεννάδιος Σχολάριος καὶ ἡ Ἀλωση, dans *Ἡ Ἀλωση τῆς Πόλης. Συλλογικὸς τόμος*, éd. É. CHRYSOS, Athènes 1994, p. 99-132.
 ANGÉLOU, *Scholarios' answers* = ANGÉLOU, A., «Who am I?». Scholarios' answers and the hellenic identity, dans *Φιλέλλην. Studies in honor of Robert Browning*, éd. C. CONSTANTINIDES, Venise 1996, p. 1-19.
 ANTONOPOULOS, Γεννάδιος Β' Σχολάριος = ANTONOPOULOS, M., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος, ὁ πατριάρχης τῆς ἀλώσεως*, Athènes 1974.
 APOSTOLOPOULOS, *Mécanismes d'une conquête* = APOSTOLOPOULOS, D., Les mécanismes d'une conquête: adaptations politiques et statut économique des conquies dans le cadre de l'Empire ottoman, dans *Actes du II^e colloque international d'histoire. Économies méditerranéennes: équilibres et intercommunications XIII^e-XIX^e siècles*, III, Athènes 1986, p. 191-204.
 APOSTOLOPOULOS, *Quelques hypothèses* = APOSTOLOPOULOS, D., *Quelques hypothèses pour l'étude des origines de la pensée politique grecque post-byzantine (1453-1484). Le processus de transformation du concept de «bien commun» en rapport avec l'idéologie née après la prise de Constantinople*, thèse dactylographiée, Paris EPHE-VI^e Section, 1976.
 APOSTOLOPOULOS, Ὁραιοποιώντας τὰ μετὰ τὴν Ἀλωση = APOSTOLOPOULOS, D., Ὁραιοποιώντας τὰ μετὰ τὴν Ἀλωση: ἡ περίπτωση τοῦ Γενναδίου Σχολαρίου, *Τὰ ἱστορικά* 21, n° 40, 2004, p. 29-36.
 ARGYRIOU, *Littérature grecque de polémique* = ARGYRIOU, A., La littérature grecque de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'islam au XV^e siècle, *Byzantinische Forschungen* 12, 1987, p. 253-277.
 BABINGER, *Mahomet II* = BABINGER, F., *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432-1481)*, Paris 1954 (trad. de *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, Munich 1953).
 BÁDENAS DE LA PEÑA, *Constantinopla 1453* = BÁDENAS DE LA PEÑA, P., et PÉREZ MARTÍN, I. (éd.), *Constantinopla 1453, mitos y realidades*, Madrid 2003.
 BAKALOPOULOS, *Ἱστορία* = BAKALOPOULOS, A., *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Β¹, Τουρκοκρατία 1453-1669*, Thessalonique 1964.
 BALIVET, *Personnage du «turcophile»* = BALIVET, M., Le personnage du «turcophile» dans les sources byzantines antérieures au concile de Florence (1370-1430), dans *Travaux et recherches en Turquie*, II, Paris-Louvain 1984, p. 111-129.
 BALIVET, *Romanie byzantine* = BALIVET, M., *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994.

- BARBOUR, *Byzantine thomism* = BARBOUR, H. C., *The Byzantine thomism of Gennadios Scholarios and his translation of the commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, Cité du Vatican 1993.
 BLANCHET, *Ambiguïté* = BLANCHET, M.-H., L'ambiguïté du statut juridique de Gennadios Scholarios après la chute de Constantinople (1453), dans *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e-XV^e siècles: rupture et continuité*, Paris 2007, p. 195-211.
 BLANCHET, *Divisions* = BLANCHET, M.-H., Les divisions de l'Église byzantine après le concile de Florence (1439) d'après un passage des *Antirrhétiques* de Jean Eugénikos, dans *Byzance et ses périphéries (mondes grec, balkanique et musulman). Hommage à Alain Ducellier*, éd. B. DOUMERC et C. PICARD, Toulouse 2004, p. 17-39.
 BLANCHET, *Église byzantine* = BLANCHET, M.-H., L'Église byzantine à la suite de l'Union de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission, *Byzantinische Forschungen* 29, 2007, p. 79-123.
 BLANCHET, *Georges Gennadios Scholarios* = BLANCHET, M.-H., Georges Gennadios Scholarios a-t-il été trois fois patriarche de Constantinople?, *Byzantion* 71, 2001, p. 60-72.
 BLANCHET, *Question de l'Union* = BLANCHET, M.-H., La question de l'Union des Églises (13^e-15^e s.). Historiographie et perspectives, *Revue des études byzantines* 61, 2003, p. 5-48.
 BLANCHET-GANCHOU, *Fréquentations* = BLANCHET, M.-H., et GANCHOU, T., Les fréquentations byzantines de Lodisio de Tabriz, dominicain de Pétra († 1435): Géorgios Scholarios, Ioánnēs Chrysolōras et Théodōros Kalékas, *Byzantion* 75, 2005, p. 70-103.
 BOGIATZIDÈS, *Νέα πηγή* = BOGIATZIDÈS, I. K., Νέα πηγή τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 18, 1924, p. 70-105.
 BONÈS, *Γεννάδιος* = BONÈS, K. G., Γεννάδιος, dans *ΘΗΕ*, 4, 1964, col. 274-289.
 BOOJAMRA, *Byzantine notion* = BOOJAMRA, J., The Byzantine notion of the «ecumenical council» in the fourteenth century, *Byzantinische Zeitschrift* 80, 1987, p. 59-76.
 BOWMAN, *Two late Byzantine dialogues* = BOWMAN, S., Two late Byzantine dialogues with the Jews, *Greek orthodox theological review* 25, 1980, p. 83-93.
 BRAMBILLASCA, *Sulla traduzione greca* = BRAMBILLASCA, G., Sulla traduzione greca di Giorgio Scolario al Commento di S. Tommaso al *De anima*, *Aevum* 40, 1966, p. 243-255.
 BRAUDE, *Christians and Jews*, I = BRAUDE, B., et LEWIS, B. (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, I, *The central lands*, New York-Londres 1982.
 BRAUDE, *Foundation myths* = BRAUDE, B., Foundation myths of the Millet system, dans BRAUDE, *Christians and Jews*, I, p. 69-88.
 CACOUROS, *Georges Scholarios et le Paris. gr. 1932* = CACOUROS, M., Georges Scholarios et le Paris. gr. 1932: Jean Chortasménos, l'enseignement de la logique, le thomisme à Byzance. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance, dans *Ἡ Ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 150 καὶ 160 αἰῶνες*, Athènes 2000, p. 397-442.
 CACOUROS, *Patriarche à Rome* = CACOUROS, M., Un patriarche à Rome, un Katholikos didaskalos au Patriarcat et deux donations trop tardives de reliques du Seigneur: Grégoire III Mammas et Georges Scholarios, le Synode et la Synaxis, dans *Βυζάντιο. Κράτος και κοινωνία*, éd. A. ABRAMÉA, A. LAÏOY, É. CHRYSOS, Athènes 2003, p. 71-124.
 CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde* = CONGOURDEAU, M.-H., Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues, dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, éd. B. LELLOUCH et S. YERASIMOS, Paris 1999, p. 55-97.

- CONGOURDEAU, *Grégoire de Nysse* = CONGOURDEAU, M.-H., Grégoire de Nysse en accusation : un dossier du XV^e siècle sur l'origine de l'âme, *Travaux et mémoires* 14 (Mélanges Gilbert Dagron), 2002, p. 135-146.
- CONSTAS, *Mark Eugenikos* = CONSTAS, N., Mark Eugenikos, dans CONTICELLO, *Théologie byzantine*, II, p. 411-467.
- CONTICELLO, *Théologie byzantine*, II = CONTICELLO, C. G. et V. (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, II, XIII-XIX^e s., Turnhout 2002.
- CORTASSA, *Francesco Filelfo* = CORTASSA, G., Francesco Filelfo, la Grecia e Bisanzio, dans *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo*. « L'Europa è uno stato d'animo », éd. L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milan 2001, p. 353-364.
- DAGRON, *Règle* = DAGRON, G., La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie, dans *Religiöse Devianz, Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, éd. D. SIMON, Frankfurt 1990, p. 1-18.
- DARROUZÈS, *Recherches sur les ὁφφίκια* = DARROUZÈS, J., *Recherches sur les ὁφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970.
- DELACROIX-BESNIER, *Dominicains* = DELACROIX-BESNIER, C., *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome 1997.
- DEMACOPOULOS, *Popular reception* = DEMACOPOULOS, G. E., The popular reception of the Council of Florence in Constantinople 1439-1453, *St Vladimir's theological quarterly* 43, 1999, p. 37-53.
- DEMETRACOPOULOS, *Ἀντι-πληθωνισμός* = DEMETRACOPOULOS, J. A., Ὁ ἀντι-πληθωνισμός τοῦ Γεωργίου Σχολαρίου-Γενναδίου Β' ὡς ρίζα τοῦ φιλοθωμανισμοῦ τοῦ καὶ ὁ ἀντι-χριστιανισμός τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ-Πλήθωνος ὡς ρίζα τοῦ ἀντι-αριστοτελισμοῦ τοῦ, dans *Βυζάντιο, ὁ κόσμος του καὶ ἡ Εὐρώπη*, éd. B. GIOULTSES, Athènes-Mistra 2001, p. 109-127.
- DIAMANTOPOULOS, *Γεννάδιος ὁ Σχολάριος* = DIAMANTOPOULOS, A., Γεννάδιος ὁ Σχολάριος ὡς ἱστορικὴ πηγὴ τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα χρόνων, *Ἑλληνικά* 9, 1936, p. 285-308.
- DIETEN, *Streit* = DIETEN, J.-L. VAN, Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina, *Ostkirchliche Studien* 39, 1990, p. 160-180.
- DJURIĆ, *Crépuscule* = DJURIĆ, I., *Le crépuscule de Byzance*, Paris 1996.
- DOBSCHÜTZ, *Schreiben des Patriarchen* = DOBSCHÜTZ, E. VON, Ein Schreiben des Patriarchen Gennadios Scholarios an den Fürsten Georg von Serbien, *Archiv für slavische Philologie* 27, 1905, p. 246-257.
- DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος ἀγάπης* = DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων*, Iași 1698.
- DRÄSEKE, *Zu Georgios Scholarios* = DRÄSEKE, J., Zu Georgios Scholarios, *Byzantinische Zeitschrift* 4, 1895, p. 561-580.
- DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient* = DUCELLIER, A., *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen-Âge, VII^e-XV^e siècle*, Paris 1996.
- ESZER, *Giorgio-Gennadio Scholarios* = ESZER, A., Giorgio-Gennadio Scholarios e S. Tommaso d'Aquino, *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*. VI, *Storia del tomismo (fonti e riflessi)*, Cité du Vatican 1992, p. 185-196.
- ÉVANGÉLIDÈS, *Γεννάδιος Β'* = ÉVANGÉLIDÈS, T., *Γεννάδιος Β' ὁ Σχολάριος, πρῶτος μετὰ τὴν ἄλωση οἰκουμενικὸς πατριάρχης (ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη)*, Athènes 1896.
- FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, X = FABRICIUS, J. A., *Bibliotheca Graeca*, X, Hambourg 1721.
- FIACCADORI, *Bessarione* = FIACCADORI, G. (éd.), *Bessarione e l'Umanesimo*, Naples 1994.
- FOERSTER, *Monodie auf Theodoros* = FOERSTER, R., Eine Monodie auf Theodoros Palaiologos, *Byzantinische Zeitschrift* 9, 1900, p. 641-648.
- FONKITCH, *Nouveaux autographes* = FONKITCH, B., Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios, *Travaux et mémoires* 14 (Mélanges Gilbert Dagron), 2002, p. 243-250.
- FRASSINETTI, *Codice torinese* = FRASSINETTI, P., Il codice torinese C-II-16 contenente la versione greca della *Summa contra gentes*, ad opera di Demetrio Cidone, *Studi bizantini e neoellenici* 7, 1953, p. 78-85.
- FROMMANN, *Kritische Beiträge* = FROMMANN, T., *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle 1872.
- GANCHOU, *Géorgios Scholarios « secrétaire »* = GANCHOU, Géorgios Scholarios « secrétaire » du patriarche unioniste Grégorios Mammias ? Le mystère résolu, dans *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV^e-XVI^e siècles : rupture et continuité*, Paris 2007, p. 117-194.
- GANCHOU, *Rachat des Notaras* = GANCHOU, T., Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations « étrangères » de l'élite byzantine au XV^e siècle, dans *Migrations et diasporas méditerranéennes (X^e-XVI^e siècles)*, éd. M. BALARD et A. DUCELLIER, Paris 2002, p. 149-229.
- GANCHOU, *Ultimae voluntates* = GANCHOU, T., Les *ultimae voluntates* de Manuel et Ioannès Chrysolôras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople, *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 7, 2005, p. 195-285.
- GEANAKOPOLOS, *Church and State* = GEANAKOPOLOS, D. J., Church and State in the Byzantine Empire. A reconsideration of the problem of caesaropapism, *Church History* 34, 1965, p. 381-403 (repris dans IDEM, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, p. 55-83).
- GEANAKOPOLOS, *Council of Florence* = GEANAKOPOLOS, D. J., The Council of Florence (1438-39) and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches, *Church History* 24, 1955, p. 324-346 (repris dans IDEM, *Constantinople and the West*, Madison 1989, p. 224-254).
- GILL, *Concile* = GILL, J., *Le concile de Florence*, Paris-Tournai 1964 (trad. de *The Council of Florence*, Cambridge 1959).
- GILL, *Personalities* = GILL, J., *Personalities of the Council of Florence and other essays*, Oxford 1964.
- GILL, *Year of the death* = GILL, J., The year of the death of Mark Eugenikos, *Byzantinische Zeitschrift* 52, 1959, p. 23-31.
- GLABINAS, *Επιστολή του Μητροπολίτη Εφέσου* = GLABINAS, A., Η επιστολή του Μητροπολίτη Εφέσου Μάρκου Ευγενικού προς τον Γεώργιο Σχολάριο (1440), *Σερραϊκά ανάλεκτα* 1, 1992, p. 100-104.
- GOUNARIDÈS, *Πολιτικὲς διαστάσεις* = GOUNARIDÈS, P., Πολιτικὲς διαστάσεις τῆς συνόδου Φεράρας-Φλωρεντίας, *Θησαυρίσματα* 31, 2001, p. 107-129.
- GRUMEL, *Chronologie* = GRUMEL, V., *La chronologie*, Paris 1958.
- HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis* = HAMMERSCHMIDT, E., Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Gennadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos, *Oriens christianus* 40, 1956, p. 78-93.
- HERING, *Islamische Recht* = HERING, G., Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454), *Balkan Studies* 2, 1961, p. 231-256.
- Histoire du christianisme* = *Histoire du christianisme*, sous la dir. de J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD, Paris 1990-2001, 14 vol.
- INALCIK, *Ottoman Empire* = INALCIK, H., *The Ottoman Empire. The classical age 1300-1600*, Londres 1995².
- INALCIK, *Ottoman methods* = INALCIK, H., Ottoman methods of conquest, *Studia islamica* 2, 1954, p. 103-129.
- INALCIK, *Status* = INALCIK, H., The status of the Greek orthodox patriarch under the Ottomans, *Turcica* 21-23, 1991, p. 407-436.

- Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, 10 = Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, 10, Ὁ Ἑλληνισμός ὑπὸ ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453-1669). Τουρκοκρατία - Λατινοκρατία, Athènes 1974.
- JANIN, *Géographie ecclésiastique*, III = JANIN, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Paris 1969².
- JUGIE, *Compléments à la biographie* = JUGIE, M., *Compléments à la biographie de Scholarios*, dans SCHOLARIOS, VIII, Appendice V, p. 20*-47*.
- JUGIE, *Écrits apologétiques* = JUGIE, M., *Écrits apologétiques de Gennade Scholarios à l'adresse des musulmans*, *Byzantion* 5, 1929, p. 295-314 (repris dans SCHOLARIOS, III, p. XXIX-XLV).
- JUGIE, *Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin* = JUGIE, M., *Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge*, I, Paris 1930, p. 423-440.
- JUGIE, *Georges Scholarios, Œuvres complètes* = JUGIE, M., *Georges Scholarios, Œuvres complètes*, *Byzantion* 4, 1927-1928, p. 601-637 (repris dans SCHOLARIOS, II, p. I-XXX).
- JUGIE, *Georges Scholarios, professeur de philosophie* = JUGIE, M., *Georges Scholarios, professeur de philosophie*, *Studi bizantini e neoellenici* 5, 1939, p. 482-494.
- JUGIE, *Œuvres pastorales* = JUGIE, M., *Les œuvres pastorales de Gennade Scholarios. Précisions sur ses trois patriarchats*, *Échos d'Orient* 34, 1935, p. 151-159 (repris dans SCHOLARIOS, IV, p. X-XIX).
- JUGIE, *Polémique* = JUGIE, M., *La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa correspondance*, *Byzantion* 10, 1935, p. 517-530 (repris dans SCHOLARIOS, IV, p. I-X et XXV-XXIX).
- JUGIE, *Publication* = JUGIE, M., *La publication des Œuvres de Georges Scholarios*, *Échos d'Orient* 27, 1928, p. 300-325 (repris dans SCHOLARIOS, I, p. VII-XIV et XLII-LXIV).
- JUGIE, *Scholarios, Georges* = JUGIE, M., *Scholarios Georges*, dans *DTC*, 14/2, 1941, col. 1521-1570 (repris de l'ensemble des introductions des *Œuvres complètes*).
- JUGIE, *Unionisme* = JUGIE, M., *L'unionisme de Georges Scholarios*, *Échos d'Orient* 36, 1937, p. 65-86 (repris dans JUGIE, *Compléments à la biographie*, p. 33*-47*).
- KÄPPELI, *Bartolomeo Lapacci* = KÄPPELI, T., *Bartolomeo Lapacci de' Rimbentini (1402-1466)*, vescovo, legato pontificio, scrittore, *Archivum fratrum praedicatorum* 9, 1939, p. 86-127.
- KARAMANOLIS, *Plethon and Scholarios* = KARAMANOLIS, G., *Plethon and Scholarios on Aristotle*, dans *Byzantine philosophy and its ancient sources*, éd. K. IERODIAKONOU, Oxford 2002, p. 253-283.
- KARIOTOGLOU, *Problemstellung* = KARIOTOGLOU, A., *Die Problemstellung des Patriarchen Gennadios Scholarios gegenüber dem Islam*, dans *Philoxenia. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern*, éd. A. KALLIS, Münster 1980, p. 159-172.
- KARLIN-HAYTER, *Économie pastorale* = KARLIN-HAYTER, P., *L'économie pastorale*, *Byzantion* 66, 1996, p. 156-176.
- KIOUSOPOULOU, 1453 = KIOUSOPOULOU, T. (éd.), 1453. *Η άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, Ηράκλειο 2005.
- KIOUSOPOULOU, *Βασιλεύς ή Οικονόμος* = KIOUSOPOULOU, T., *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Athènes 2007.
- KIOUSOPOULOU, *Έννοια* = KIOUSOPOULOU, T., *Η έννοια της πατρίδας κατά τον 15ο αιώνα*, dans KIOUSOPOULOU, 1453, p. 147-160.
- KIOUSOPOULOU, *Κοινωνική διάσταση* = KIOUSOPOULOU, T., *Η κοινωνική διάσταση της σύγκρουσης ανάμεσα στους ένωτικούς και τους άθηνωτικούς τον 15ο αιώνα*, *Μνήμων* 23, 2001, p. 25-36.

- KONORTAS, *Rapports juridiques* = KONORTAS, P., *Les rapports juridiques et politiques entre le patriarcat orthodoxe de Constantinople et l'administration ottomane de 1453 à 1600 (d'après les documents grecs et ottomans)*, thèse dactylographiée, sous la direction de H. AHRWEILER, Paris I, 1985.
- KONSTANTÉLOS, *Μαθητής* = KONSTANTÉLOS, D. I., *Ὁ μαθητής τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Ἰουβενάλιος κάτοπτον τῶν ιδεολογικῶν συγκρούσεων τῶν πρὸ τῆς Ἀλώσεως χρόνων*, dans *Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου ἀφιερωμένου στὸν Πλήθωνα καὶ τὴν ἐποχὴ τοῦ μὲ τὴν συμπλήρωση 550 ἐτῶν ἀπὸ τὸν θάνατό του, Μυστράς*, 26-29 Ἰουνίου 2002, éd. L. G. BÉNAKES, C. P. BALOGLOU, Athènes-Mistra 2003, p. 233-242.
- KRESTEN, *Sammlung* = KRESTEN, O., *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidoros von Kiev*, Vienne 1976.
- LAITILA, *Infidel Orthodox* = LAITILA, T., *Infidel Orthodox? Patriarch Gennadios II (1454-1456) and the making of the Ecumenical Patriarchate in the context of sultan Mehmed II's policy*, *Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica* 4, 1988-1989, p. 51-76.
- LEGRAND, *Bibliographie hellénique xv^e-xvii^e* = LEGRAND, É., *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux xv^e et xvii^e siècles*, Paris 1885-1906, 4 vol.
- LEGRAND, *Bibliographie hellénique xvii^e* = LEGRAND, É., *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au xvii^e siècle*, Paris 1894-1903, 5 vol.
- LIVANOS, *Greek tradition* = LIVANOS, C., *Greek tradition and Latin influence in the work of George Scholarios. « Alone against all of Europe »*, Piscataway 2006.
- LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion* = LOENERTZ, R.-J., *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, *Orientalia christiana periodica* 10, 1944, p. 116-149.
- MAMONÈ, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός* = MAMONÈ, K., *Μάρκος ὁ Εὐγενικός. Βίος καὶ ἔργον*, Athènes 1954.
- MAMONÈ, *Ὁρθόδοξη ἀντιρρητική* = MAMONÈ, K., *Ὁρθόδοξη ἀντιρρητική κατὰ Πλήθωνος*, dans *Ἀπὸ τὴν φωτεινὴ κληρονομία τοῦ Μυστρά στὴν Τουρκοκρατία*, Athènes 1989, p. 209-224.
- MASAI, *Pléthon et le platonisme* = MASAI, F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.
- MATSCHKE, *Leonhard von Chios* = MATSCHKE, K.-P., *Leonhard von Chios, Gennadios Scholarios, und die « Collegae » Thomas Pyropoulos und Johannes Basilikos vor, während und nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken*, *Βυζαντινά* 21, 2000, p. 227-236.
- MATSCHKE-TINNEFELD, *Gesellschaft* = MATSCHKE, K.-P., et TINNEFELD, F., *Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebensformen*, Cologne 2001.
- MAZAL, *Prooimien* = MAZAL, O., *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden*, Vienne 1974.
- MERCATI, *Appunti scolariani* = MERCATI, G., *Appunti scolariani, Bessarione* 36, 1920, p. 109-143 (repris dans MERCATI, G., *Opere minori*, IV, 1917-1936, Cité du Vatican 1937, p. 72-106).
- MERCATI, *Scritti d'Isidoro* = MERCATI, G., *Scritti d'Isidoro, il cardinale Ruteno, e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Rome 1926.
- MERGIALI, *Enseignement* = MERGIALI, S., *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes 1996.
- MÉTALLÈNOS, *Άγνωστες ειδήσεις* = ΜΕΤΑΛΛΕΝΟΣ, G., *Άγνωστες ειδήσεις περί τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Γενναδίου Β' τοῦ Σχολαρίου, Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 26, 1984, p. 537-548.

- MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien* = MEYENDORFF, J., et PAPADAKIS, A., *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté. L'Église de 1071 à 1453*, Paris 2001 (trad. de *The Christian East and the rise of the Papacy. The Church 1071-1453 A.D.*, Crestwood [NY] 1994).
- MIKLAS, *Nazareth Mitropolit* = MIKLAS, H., *Der Nazareth Mitropolit Gabriel und seine russische Übertragung der mit dem Namen Patr. Gennadios II. verknüpften Orakeldeutung über das Schicksal Konstantinopels*, *Cyrrillomethodianum* 8/9, 1984/1985, p. 121-148.
- MONFASANI, *George of Trebizond* = MONFASANI, J., *George of Trebizond, a biography and a study of his rhetoric and logic*, Leyde 1976.
- MONFASANI, *Platonic paganism* = MONFASANI, J., *Platonic paganism in the fifteenth century, dans Reconsidering the Renaissance*, éd. M. A. DI CESARE, Binghamton (NY) 1992, p. 45-61 (repris dans J. MONFASANI, *Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other émigrés*, Aldershot 1995, n° X).
- MONFASANI, *Pletho's date of death* = MONFASANI, J., *Pletho's date of death and the burning of his Laws*, *Byzantinische Zeitschrift* 98, 2005, p. 459-463.
- PAPADAKIS, *Gennadius II and Mehmet* = PAPADAKIS, A., *Gennadius II and Mehmet the Conqueror*, *Byzantion* 42, 1972, p. 88-106.
- PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις* = PAPADOPOULOS, S., *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμιστοὶ καὶ ἀντιθωμιστοὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Athènes 1967.
- PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἐρευναι* = PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A., *Ἐρευναι περὶ χρονίας τε καὶ πράξεων τῶν ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως ἄχρις ἔτους 1639 οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν, Νέα Ἡμέρα* [Trieste], n° 1850 (15-28 mai 1910) et n° 1851 (22 juin-4 juillet 1910).
- PAPAIOANNOU, *Μελέται* = PAPAIOANNOU, C., *Μελέται περὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 18, 1898, p. 430-434 (n° 53, 31 nov. 1898) et p. 470-474 (n° 58, 31 déc. 1898).
- PATRINÉLÈS, *Ἐκκλησία* = PATRINÉLÈS, C., *Ἡ Ἐκκλησία καὶ ἡ Ὁρθοδοξία*, dans *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, 10, p. 92-113.
- PAULOVÁ, *Empire byzantin et les Tchèques* = PAULOVÁ, M., *L'Empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*, *Byzantinoslavica* 14, 1953, p. 158-225.
- PERI, *Ricerche sull'« editio princeps »* = PERI, V., *Ricerche sull'« editio princeps » degli atti greci del Concilio di Firenze*, Cité du Vatican 1975.
- PETMÉZAS, *Organisation ecclésiastique* = PETMÉZAS, S., *L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans*, dans P. ODORICO, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (xvii^e siècle)*, Paris 1996, p. 487-569.
- PÉTRIDÈS, *Mort de Marc d'Éphèse* = PÉTRIDÈS, S., *La mort de Marc d'Éphèse, Échos d'Orient* 13, 1910, p. 19-21.
- PHARANTOS, *Περὶ θείας προνοίας* = PHARANTOS, M., *Περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Athènes 1966.
- PHARANTOS, *Θεολογία Γενναδίου* = PHARANTOS, M., *Ἡ θεολογία Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου. Συμβολὴ εἰς τὴν δογματικὴν ἔρευναν τῆς πατερικῆς παραδόσεως*, Athènes 1969.
- PODSKALSKY, *Griechische Theologie* = PODSKALSKY, G., *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nach-reformatorischen Konfessionen des Westens*, Munich 1988.
- PODSKALSKY, *Rezeption* = PODSKALSKY, G., *Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403-1472)*, *Theologie und Philosophie* 49, 1974, p. 305-323.
- POLEMIS, *Notes on a speech of Isidore* = POLEMIS, I. D., *Notes on a speech of Isidore of Kiev*, *Orientalia christiana periodica* 58, 1992, p. 273-278.
- RABY, *Greek scriptorium* = RABY, J., *Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium, Dumbarton Oaks papers* 37, 1983, p. 15-34.
- RENAUDOT, *Gennadii homiliae* = RENAUDOT, E., *Gennadii [...] homiliae de sacramento Eucharistiae. Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi, et aliorum, de eodem argumento opuscula graece et lat., seu appendix ad acta quae circa Graecorum de transubstantiatione [sic] fidei relata sunt in opere de perpetuitate fidei*, Paris 1709.
- RHALLÈS, *Περὶ παρατήσεως ἐπισκόπων* = RHALLÈS, K., *Περὶ παρατήσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes 1911.
- RIGO, *Anno 7000* = RIGO, A., *L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario, dans La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, éd. G. RUGGIERI, Gênes 1992, p. 153-185.
- RIGO, *Bessarione tra Costantinopoli e Roma* = RIGO, A., *Bessarione tra Costantinopoli e Roma*, dans BESSARION, *Oratio dogmatica* (trad. LUSINI), p. 19-68.
- RUNCIMAN, *Great Church* = RUNCIMAN, S., *The Great Church in captivity*, Cambridge 1968.
- SATHAS, *Γεώργιος Σχολάριος* = SATHAS, K., *Γεώργιος Σχολάριος, Χρυσολύς* 3, n° 67 (15 oct. 1865, Athènes), p. 577-585.
- SERGÈS, *Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος Β'* = SERGÈS, M., *Γεώργιος Σχολάριος-Γεννάδιος Β' ο πρώτος μετά την Ἀλωση οἰκουμενικός πατριάρχης*, Athènes 1996.
- SETTON, *Papacy, II* = SETTON, K., *The papacy and the Levant (1204-1571). II, The fifteenth century*, Philadelphia 1978.
- ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions* = ŠEVČENKO, I., *Intellectual repercussions of the Council of Florence*, *Church history* 24, 1955, p. 291-323 (repris dans IDEM, *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*, Londres 1982, n° IX, p. 3-35).
- SIDERAS, *Byzantinischen Grabreden* = SIDERAS, A., *Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, Vienne 1994.
- SIEBEN, *Griechische Konzilsidee* = SIEBEN, H. J., *Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums*, *Theologie und Philosophie* 65, 1990, p. 184-215.
- SIMON, *Créance de l'Église orientale* = SIMON, R., *La créance de l'Église orientale sur la transubstantiation [sic], avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lucar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur*, Paris 1687.
- TACHIAOS, *Περὶ καταργήσεως* = TACHIAOS, A.-E. N., *Περὶ καταργήσεως τῶν ἀρχιεπισκοπῶν Ἀχρίδος καὶ Πεκίου ἐπὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 46, 1963, p. 202-211.
- TAVARDON, *Commentaire de la Logique d'Aristote* = TAVARDON, P., *Commentaire de la Logique d'Aristote par Georges Scholarios. Les ante-prédicaments*, thèse dactylographiée, sous la direction de A. DUCELLIER, Toulouse Le Mirail, 1976.
- TAVARDON, *Georges Scholarios* = TAVARDON, P., *Georges Scholarios, un thomiste byzantin ?*, *Βυζαντιακά* 3, 1983, p. 57-74.
- TINNEFELD, *Georgios Gennadios Scholarios* = TINNEFELD, F., *Georgios Gennadios Scholarios*, dans CONTICELLO, *Théologie byzantine*, II, p. 477-549.
- TSIRPANLIS, *Mark Eugenicos* = TSIRPANLIS, C., *Mark Eugenicos and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality*, Thessalonique 1974.
- TURNER, *Anomalous episode* = TURNER, C. J. G., *An anomalous episode in relations between Scholarios and Plethon*, *Byzantine studies* 3, 1976, p. 56-63.
- TURNER, *Career* = TURNER, C. J. G., *The career of George-Gennadius Scholarios*, *Byzantion* 39, 1969, p. 420-455.

- TURNER, *First patriarchate* = TURNER, C. J. G., The first patriarchate of Gennadios II Scholarios as reflected in a pastoral letter, dans *From Arabye to Engeland: medieval studies in honour of Mahmoud Manzalaoui on his 75th birthday*, éd. A. E. C. CANITZ et G. R. WIELAND, Ottawa 1999, p. 25-38.
- TURNER, *George-Gennadius Scholarius and the Union* = TURNER, C. J. G., George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence, *Journal of theological studies* N.S. 18, 1967, p. 83-103.
- TURNER, *Notes on the works of Theodore Agallianos* = TURNER, C. J. G., Notes on the works of Theodore Agallianos contained in codex Bodleianus Canonicius graecus 49, *Byzantinische Zeitschrift* 61, 1968, p. 27-35.
- TURNER, *Oracular interpretation* = TURNER, C. J. G., An oracular interpretation attributed to Gennadius Scholarius, *Ἑλληνικά* 21, 1968, p. 40-47.
- TURNER, *Pages* = TURNER, C. J. G., Pages from late Byzantine philosophy of history, *Byzantinische Zeitschrift* 57, 1964, p. 346-373.
- VITI, *Firenze e il Concilio* = VITI, P. (éd.), *Firenze e il Concilio del 1439*, Florence 1994, 2 vol.
- VRYONIS, *Byzantine cultural self-consciousness* = VRYONIS, S., Byzantine cultural self-consciousness in the fifteenth century, dans *The twilight of Byzantium. Aspects of cultural and religious history in the late Byzantine Empire*, éd. S. ČURČIĆ et D. MOURIKI, Princeton (NJ) 1991, p. 5-14.
- VRYONIS, *Byzantine Patriarchate* = VRYONIS, S., The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam, *Byzantinoslavica* 57, 1996, p. 69-111.
- VRYONIS, *Decline* = VRYONIS, S., *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley 1971.
- VRYONIS, «Freedom of expression» = VRYONIS, S., The «freedom of expression» in fifteenth century Byzantium, dans *La notion de liberté au Moyen-Âge. Islam, Byzance, Occident*, éd. G. MAKDISI, Paris 1985, p. 261-273.
- WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union* = WACZYŃSKI, B., Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen im 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts, *Orientalia christiana periodica* 4, 1938, p. 441-472.
- WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon* = WOODHOUSE, C. M., *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford 1986.
- ZACHARIADOU, *Constantinople se repeuple* = ZACHARIADOU, É., Constantinople se repeuple, dans KIOUSOPOULOU, 1453, p. 47-59.
- ZACHARIADOU, *Notables laïques* = ZACHARIADOU, É., Les notables laïques et le patriarchat œcuménique après la chute de Constantinople, *Turcica* 30, 1998, p. 119-134 (chapitre traduit en français tiré de ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, p. 63-77).
- ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, I = ZAKYTHINOS, D., *Le despotat grec de Morée*. [I], *Histoire politique*, éd. rev. et augm. par C. MALTÉZOU, Londres 1975.
- ZAKYTHINOS, *Despotat grec de Morée*, II = ZAKYTHINOS, D., *Le despotat grec de Morée*. [II], *Vie et institutions*, éd. rev. et augm. par C. MALTÉZOU, Londres 1975.
- ZESÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος* = ZESÈS, T., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Thessalonique 1988².

3. USUELS

- Cath.* = *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, dir. G. JACQUEMET [et al.], Paris 1947-...., 17 vol. parus.
- DBI* = *Dizionario biografico degli Italiani*, dir. A. M. GHISALBERTI [et al.], Rome 1960-...., 68 vol. parus.
- DECA* = *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, dir. A. DI BERARDINO, Paris 1990, 2 vol. (trad. de *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983-1988).
- DEMA* = *Dictionnaire encyclopédique du Moyen-Âge*, dir. A. VAUCHEZ, Paris 1997, 2 vol.
- DHGE* = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. A. BAUDRILLART [et al.], Paris 1912-...., 29 vol. parus.
- DS* = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, dir. M. VILLER [et al.], Paris 1937-1995, 22 vol.
- DTC* = *Dictionnaire de théologie catholique*, dir. A. VACANT [et al.], Paris 1909-1972, 33 vol.
- EI* = *Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition*, dir. H. A. R. GIBB [et al.], Leyde-Paris 1975-...., 12 vol. parus.
- ODB* = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, dir. A. P. KAZHDAN [et al.], Oxford 1991, 3 vol.
- PLP* = *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, dir. E. TRAPP [et al.], Vienne 1976-1996, 16 vol.
- RGK*, III = *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600. III, Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. Teil A, Verzeichnis der Kopisten*, éd. E. GAMILLSCHEG, Vienne 1997.
- ΘHE* = *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, dir. A. MARTINOS, Athènes 1962-1968, 12 vol.

INDEX DES ŒUVRES DE SCHOLARIOS

- À l'empereur Constantin. *Contre l'Union de Florence* : 244, 378, 394, 401, 421, 430, 437-438, 440-441, 444-445, 485, 488
- Annotations sur les livres d'Aristote : 281
- Apologie personnelle : 16, 28-31, 57, 78-79, 86, 107-109, 111-112, 114, 185, 196, 198, 204-208, 216, 220-221, 477-478, 487, 503-505
- Au despote Démétrius Paléologue. *Contre l'Union* : 421, 439, 445, 485, 488
- Avis en faveur de l'Union : 328, 330-335, 337, 339-342, 344
- Billet à l'assemblée des Orientaux : 328, 334, 344
- Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'Union : 243, 379, 439, 441, 485, 488
- Bref exposé de la foi chrétienne ou Confession de foi : 34-35, 41-43, 104-106, 479, 486
- Brève apologie des antiunionistes : 53, 378, 390, 395, 402-405, 411, 484
- Chronographie : 16, 34, 132, 487
- Commentaire du Livre des catégories d'Aristote : 297
- Commentaire du Livre sur l'interprétation d'Aristote : 297
- Commentaires des ouvrages d'Aristote. *Sur les trois premières parties de la logique* : 281
- Contre la simonie : 53, 137, 160-161, 431-432, 485, 488
- Contre le discours de Bessarion. *Extrait* : 16, 57-58, 312, 325, 336, 349-351, 359-361, 363, 368-369, 377, 477-478, 483, 493-495
- Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote : 179-181, 370-371
- Contre les partisans d'Acindyne : 53, 77, 387-389, 412, 481, 483
- Demandes et réponses sur la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ : 103
- Dialogues sur la procession du Saint-Esprit
 - Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit : 297, 375-376, 389, 395, 402, 413-415, 484
 - Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit : 312-313, 347, 379, 484
- Discours à Florence (voir aussi au titre de chaque discours) : 46, 58, 311, 327-328, 334-335, 337-339, 341, 479, 483
- Discours justificatif de Scholarios accusé de latinisme : 16, 28, 57-58, 282, 299, 358-363, 365, 368, 477-478, 483, 490-493
- Éloge de Macaire Makrès [perdu] : 282
- Éloge de Marc Eugénikos : 326, 350, 370, 373, 386, 389, 395-398, 478, 483
- Éloge de Théodore Sophianos : 68-70, 72, 74, 156, 210-211, 478, 486
- Éloge du despote Théodore Paléologue : 419
- Építaphe de Démétrius Lascaris Léontaris : 282
- Építaphe de Macaire [Makrès] : 282
- Építaphe de Marc d'Éphèse : 399
- Építaphe de Théodore Sophianos : 69, 210, 486
- Épître dédicatoire à Constantin Paléologue : 282, 297-298, 301, 482
- Examen de quelques passages des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit : 389
- Fausses doctrines sur la Prédestination : 274
- Florilegium thomisticum : 181
- Formule de conciliation : 54, 329, 333, 466
- Grammaire : 57, 281-284, 286-288, 482
- Lamentation sur les malheurs de sa vie : 16, 27-29, 57, 74, 78-79, 109, 118, 138, 161-163, 165-166, 170, 185, 198, 297-298, 317, 375, 377, 412-413, 415, 448, 478, 487, 489, 499-502
- Lettre 1, À Jean : 298
- Lettre 2, À ses élèves : 285, 297-299, 347, 357-360, 365-366, 368, 483, 490
- Lettre 3, À Jean : 288
- Lettre 4, [À Jean] : 291, 306-307, 482

- Lettre 5, [À Jean] : 285, 291-293, 295, 303, 306-307, 309, 482*
Lettre 6, Au despote Théodore : 288, 294, 300, 482
Lettre 7, [Au despote Théodore] : 288, 294, 300-301, 482
Lettre 8, Au prêtre Bessarion : 276, 288, 291, 294-295, 299-300, 308, 482
Lettre 11, À l'empereur Jean : 285, 290, 296, 299
Lettre 15, Au pape Eugène IV : 57-58, 285, 290-292, 302-304, 482
Lettre 16, À Philèphe : 288, 296, 370, 483
Lettre 17, À Alexis Lascaris : 306-309, 322, 482
Lettre 18, À un inconnu : 291, 293-294, 309, 482
Lettre 20, Au grand chartophylax Balsamon : 412
Lettre 21, À Ambroise Traversari : 299, 348, 482
Lettre 22, À Marc Lipomanus : 307, 322, 482
Lettre 24, À Marc d'Éphèse : 285, 288, 317, 321, 342-344, 355-356, 367-371, 398, 483
Lettre 29, Au nomophylax, au Péloponnèse : 398-399, 484
Lettre 30, À Démétrius Raoul Kabakès : 184
Lettre 34, À l'empereur Constantin : 28, 68, 299-300, 318-319, 365, 375, 377, 412, 414-415, 422-425, 484
Lettre II, À Manuel Raoul Oisès : 165, 182-183, 190, 375, 485
Lettre VII, À Madame Simonis Paléologine : 222
Lettre à Démétrius Paléologue contre l'Union de Florence : 332-333, 420-422, 484
Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins : 179-180, 484
Lettre à l'exarque Joseph sur le livre de Gémistos Pléthon et contre le polythéisme païen : 159, 180, 182-191, 486
Lettre à la princesse du Péloponnèse sur le Traité des lois de Gémistos Pléthon : 183, 187-188, 485
Lettre à Sophrosuné : 222, 486
Lettre au Grand Duc contre l'Union de Florence : 333, 394, 429, 441, 485, 488
Lettre au moine Joachim du Sinai : 171-176, 479, 486
Lettre au moine Maxime Sophianos : 33, 96, 119-120, 156, 159-160, 164-167, 171, 174-176, 222, 479, 486
Lettre d'envoi de l'ouvrage [contre Pléthon] à Marc d'Éphèse : 371-372, 483
Lettre de Gennadios (TURNER, Another anti-latin work) : 57, 60, 480
Lettre pastorale sur sa démission : 31, 57, 80, 82, 92, 112, 114-117, 120, 158-159, 194-196, 201-202, 209, 469, 479, 486, 496
Lettre sur la prise de Constantinople : 16, 22, 28, 31, 57, 68, 70-75, 78-81, 91, 94, 107, 109, 111-117, 124, 128-135, 137-138, 159-160, 169, 185, 194-198, 200-201, 204-206, 208, 213, 215, 448, 478, 486, 489, 496-499
Liste des écrits antiunionistes : 354, 404-405, 417, 430-431, 434, 441, 485, 488-489
Manifeste adressé aux habitants de Constantinople : 210, 379, 394, 445-446, 485
Manifeste du 1^{er} novembre 1452 : 443-445, 485, 488
Moyens d'obtenir la paix religieuse : 327, 334-335, 338-339
Note sur les signataires grecs du décret d'Union de Florence : 393, 472-473
Notes au Contra errores Graecorum de Manuel Calécas : 284
Obstacles à la paix religieuse : 327, 334-335, 338-339
Panegyrique des saints Apôtres : 210, 486
Prière pour la délivrance du Péloponnèse : 187
Prière publique du patriarche Gennade après sa messe : 124-131, 135, 485
Prolégomènes à la logique et à l'Isagogè de Porphyre : 297
Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence : 226-227, 334, 379, 395, 403-405, 407, 411-412, 442, 473, 484, 489
Réfutation de l'erreur judaïque : 130, 132, 214-215, 217, 479, 487
Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse : 57-58, 334, 336, 360, 480
Réponses aux questions de Georges, despote de Serbie : 92
Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin : 217-218, 244, 487
Résumé de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin : 217-218, 487
Sermon pour la fête de l'Annonciation : 137, 282, 286-288, 297, 320-321, 483
Sermon pour la fête de l'Assomption : 213-214, 216, 320, 487
Sermon pour la fête de la Transfiguration : 375

- Sermon pour la Nativité : 287*
Sermon pour le Vendredi Saint : 113
Sermon sur la sainte Eucharistie : 50
Seule voie du salut (La) : 42, 102, 104, 116, 213, 479, 486
Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes : 184, 189
Sur la distinction des personnes divines : 214, 218
Sur la nécessité de secourir Constantinople : 327-328, 334-335, 337, 339, 341
Sur la rareté des miracles au temps présent : 107-109, 132, 135, 137-139, 160-162, 166, 198, 487
Sur le caractère de la paix religieuse à conclure : 311, 327, 334-335, 337-339
Sur le premier service de Dieu : 210, 222, 486
Sur le second avènement du Seigneur et la résurrection des corps : 223
Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ : 213-214, 216, 503
Traduction de l'opuscule De fallaciis de saint Thomas d'Aquin : 281, 298
Traduction de la Dialectique de Pierre d'Espagne : 281
Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin aux Seconds analytiques d'Aristote [perdu] : 282, 298
Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du De anima d'Aristote : 281, 298, 317-318
Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du De physico auditu d'Aristote : 281, 298
Traduction du De sex principiis de Gilbert de la Porrée : 281
Traduction et commentaire de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin De être et essentia : 318-319, 348, 379, 415-416
Traité sur la procession du Saint-Esprit : 229
– Premier traité sur la procession du Saint-Esprit : 51-52, 319, 325, 333, 346-348, 378, 387-390, 395, 402, 412-413, 425, 483
– Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit : 378-379, 387-390, 395, 412, 414, 478, 484
– Troisième traité sur la procession du Saint-Esprit : 53
Traité sur la providence et la prédestination : 132

INDEX DES NOMS PROPRES

(CP = Constantinople)

- Aaron, personnage biblique : 408
 Abraham, évêque de Suzdal : 255, 472
 Agallianos, Théodore : 19-20, 22, 31-33, 60, 71-72, 76, 79, 90-91, 96, 111, 119, 136, 140-157, 165, 169, 171, 174, 194, 197, 203-204, 206-207, 211, 220, 224-232, 238-239, 278, 320, 326, 383, 391, 393-396, 409, 412, 414, 416-418, 439, 442, 469, 473-475, 485
 Ahmed, kadi de Berrhoia : 105
 Ainos : 157, 182-183
 Akakios, métropolitte de Derkos : 473-474
 Albanie, Albanais : 65, 139, 182, 186-187
 Alexandre, prince de Kiev : 427
 Alexandre le Grand : 101
 Alexandrie, patriarcat : 150, 240, 261, 268, 472
 Alexi, métropole : 93
 Alexis I^{er} Comnène, empereur : 413
 Allatius, Léon : 49-51, 53, 354
 Allemagne, Allemands : 272
 Amasée, métropole : 170-171, 235, 405, 437, 472
 Amirdovlat : 100
 Amirutzès, Georges : 100-103, 233, 317, 323-324, 326, 331
 Amparis, Jean : 152-153
 Anatolie (voir aussi Asie Mineure) : 21, 63, 138, 160, 163
 Anchialos, métropole : 211, 235, 472
 Ancône : 65, 293, 467
 André, archevêque de Rhodes : voir Chrysobergès, André
 André de Chio : 137
 Andrinople (voir aussi Edirne) : 70, 72, 157 ; métropole : 232, 469
 Andronic II Paléologue, empereur : 243, 252
 Andronic III Paléologue, empereur : 317
 Ange Kleidas Philommatès, Dèmètrios : voir Philommatès, Dèmètrios Ange Kleidas
 Angélos, Dèmètrios : 19
 Angelović, Mahmud Pacha : voir Mahmud Pacha
 Angiolello, Jean-Marie : 100
 Angleterre, Anglais : 303, 433
 Ankara : 103, 445
 Antalya, métropole : 87
 Antioche, patriarcat : 240, 261, 268, 472
 Antoine IV, patriarche de CP : 118
 Antoine, évêque de Massa : 252, 264, 273, 466
 Antoine, métropolitte d'Héraclée : 355, 472
 Antonin, archevêque de Florence : 386-387, 401-402
 Apokaukos, Alexis : 219
 Apokaukos Kyritzès, Dèmètrios : voir Kyritzès, Dèmètrios Apokaukos
 Apostolès, Michel : 322
 Apulie : 182
 Archimède : 422
 Argos, évêché : 401
 Argyropoulos, Jean : 179, 298, 317, 414
 Aristote : 177, 180-181, 281-282, 297-298, 301, 317-318, 391, 478, 493
 Arius : 272
 Armandus de Bellovisu : 415
 Arménie, Arméniens : 88-89, 100, 174
 Arrien : 101
 Arsène, patriarche de CP : 210
 Asanina, Théodora : 184, 187-188, 222, 485
 Ashikpashazâde : 96
 Asie Mineure (voir aussi Anatolie) : 80, 87, 102, 113, 136-138, 159, 393, 411, 445, 497, 500
 Athanase I^{er}, patriarche de CP : 147, 208-209, 211, 431
 Athanase II, pseudo-patriarche de CP : 170, 430
 Athanase, moine de l'Athos : 489
 Athanase, moine de la Péribleptos : 473
 Athanasia, mère de Scholarios : 502
 Athènes : 233 ; métropole : 470
 Atrapès, Léon : 237-238, 469
 Attaleia, métropole : 473-474
 Augustin : 378
 Avignon : 252
 Babel : 141
 Babylone : 130
 Bâle : 252, 264, 275, 308 ; concile : 252-253, 262, 264, 268-269, 271, 275, 277, 292-293, 295, 304-305, 308-309, 314, 346, 453, 466
 Balkans : 65, 87, 139, 160
 Balsamon, Michel : 323, 329, 354, 407-408, 411-412, 472-474

- Balsamon, Théodore : 81
 Barlaam de Calabre : 187
 Barnabé, personnage biblique : 32
 Barniotès, Dèmètrios : 148, 152
 Basile II, grand duc de Moscou : 118, 255
 Basile de Césarée : 117, 140, 418
 Basilikos, Jean : 76-78, 231, 448, 483
 Bayezid I^{er}, sultan : 103, 445
 Bayezid II, sultan : 86, 92-95, 105, 239
 Bekkos, Jean : 26, 46, 116, 243, 263, 265, 340, 364-365, 378
 Belgrade : 65 ; métropole : 87
 Bellini, Gentile : 100-101
 Benoît VIII, pape : 254, 266
 Benvoglianti, Fabien : 47
 Berrhoia : 105
 Bessarion : 17, 22, 26, 32, 46, 65, 163, 178-179, 232, 235-236, 254, 263, 272, 276-277, 279-280, 283, 286, 291, 293-295, 299-300, 309, 320, 324-329, 336, 338, 340, 349-351, 357, 360, 367, 376, 401, 439, 467, 472, 480, 482, 493-495
 Bithynie : 474
 Blachernes, synode : 243, 378
 Blastarès, Matthieu : 115-116, 147
 Bohême : 433-434
 Bologne : 293
 Bosnie, Bosniaques : 139
 Bosphore : 63-64, 438
 Boullotès, Manuel Tarchaniotès : 305, 331
 Branas, Théodore : 29, 216, 487, 503
 Branković, Georges : 92, 211
 Branković, Mara : 211
 Brassicanus, Jean-Alexandre : 43
 Brest, concile : 47
 Bretagne, Bretons : 272
 Brousse, évêché (voir aussi Bursa) : 89
 Bryennios, Andronic Léontarès : 437, 489
 Bryennios, Grégoire : 283, 288
 Bryennios, Joseph : 15, 126, 163, 297
 Buda : 252, 293
 Bulgarie, Bulgares : 92, 474
 Bursa (voir aussi Brousse) : 72
 Caffa, métropole : 93
 Calabre : 293
 Calixte III, pape : 65, 170, 467
 Cantacuzène, Dèmètrios Paléologue : 311, 324, 423
 Caryophyllis, Jean-Matthieu : 26, 47-51, 53
 Céphalonie : 52, 176
 Cesarini, Julien : 252, 254-255, 264, 274, 325, 327, 347
 Chalkokondylès, Laonikos : 17-18, 186, 387, 389, 423
 Charlemagne, empereur : 253, 266
 Charles I^{er} d'Anjou, roi de Sicile : 251
 Chio : 49, 65, 92, 289-290, 439
 Chortasménos, Jean : 15, 297, 319
 Christ : 30-31, 104, 112-116, 119-120, 129-130, 132, 149, 174, 182, 207, 260-264, 273, 320, 479, 496-497, 499, 502, 504-505
 Christonymos, Manuel : voir Maxime III
 Chrysippe : 402
 Chrysobergès, André : 254, 276, 324-325, 347
 Chrysobergès, Maxime : 324
 Chrysobergès, Théodore : 324
 Chrysokokkès, Manuel : 472
 colonnes d'Hercule : 292
 Condulmer, François : 374, 383, 387, 401-405, 466
 Constance, concile : 268
 Constance de Ferrare : 100
 Constantin le Grand, empereur : 39, 93, 119, 164, 270
 Constantin VI, empereur : 151
 Constantin XI Paléologue, empereur : 28, 55, 64, 68-69, 77, 107, 160, 169, 188, 251, 256, 297, 306-307, 322, 370-371, 394, 401, 414-415, 419-420, 422-428, 430-432, 435-438, 440-441, 448, 466, 482, 484-485, 489
 Constantin d'Ostrovica : 103, 108
 Constantin de Moldovalachie, protopapas : 472
 Constantin l'Anglais : 411, 433-436, 466, 489
 Constantinople : *passim*
 – églises
 Néa : 308
 Sainte-Sophie : 16, 64, 93, 157, 169, 256, 383, 411, 418-419, 427, 429, 439-440, 449, 466
 Saints-Apôtres : 35, 93-94, 97, 124, 485
 Seigneur (du) : 418
 – monastères
 Anastasis : 308
 Charsianitès : 68-69, 72-73, 179, 227, 312, 425, 443, 475, 484
 Grand Logariaste : 211
 Kaleus : 473
 Kosmidion : 473-474
 Manganès : 228
 Pammakaristos : 35, 93-94, 97, 103, 124, 157, 201-202, 213-214, 486-487, 496
 Pantokrator : 68, 307, 412, 425, 443, 473, 475, 488
 Péribleptos : 443, 473, 475
 Saint-Basile : 294, 473, 475
 Saint-Dèmètrios : 277
 Saint-Jean-Prodrôme de Pétra : 219, 374
 Saint-Paul : 170, 473
 Stoudios : 473-474
 Xanthopouloi : 227, 273, 474
 – palais
 Blachernes : 413, 419
 Grand Palais : 413

- Xylalas : 226, 255, 374-375, 383-385, 388, 390, 395, 400-405, 407, 411, 437, 466
 – divers
 Corne d'Or : 93, 413
 Xénon du Kral : 298
 Xérolaphos : 211
 Coptes : 401
 Corneille, pape : 175
 Coron : 64, 172, 428, 466 ; évêché : 386, 401-402
 Cortone, évêché : 255, 374, 386, 401-402
 Crète, Crétois : 46-48, 50, 101, 172, 232, 236, 289, 303, 330, 370, 470 ; métropole : 92-93
 Crimée : 236
 Crusius, Martin : 18, 36, 50
 Cyclades : 172
 Cyriaque d'Ancône : 372
 Cyrille, moine de la Péribleptos : 473, 475
 Cyrille d'Alexandrie : 150, 208, 329
 Cyrille Lauriotès : 36, 227
 Cyzique, métropole : 254, 351, 355, 472
 Damien, métropolitain de Moldovalachie : 411, 472-474
 Damilas, Antoine : 287
 Danube : 255
 David II Comnène, empereur de Trébizonde : 221
 David, personnage biblique : 30, 504-505
 Dèce, empereur : 175
 Dèmètrios, correspondant de Manuel Christonymos : 131, 230
 Dèmètrios, futur grand chartophylax : 157
 Denis I^{er}, patriarche de CP : 116, 228, 231-233, 468, 470
 Denis, métropolitain de Zichna : 155
 Derkos, métropole : 411, 442, 473-474
 Dishypatos, Alexis : 372
 Dishypatos, Jean : 305
 Djem : 240
 Dokeianos, Antoine : 152
 Dokeianos, Jean : 34, 100
 Dokeianos, Théodore : 152
 Dorothee, métropolitain d'Athènes : 470
 Dorothee, métropolitain de Mytilène : 19, 330, 333, 351, 472
 Dorothee, métropolitain de Trébizonde : 472
 Dorothee, moine de Vatopédi : 351, 473
 Dosithée, métropolitain de Drama : 472
 Dosithée, métropolitain de Monembasie : 472
 Dosithée, patriarche de Jérusalem : 52-53, 190, 354
 Doukas : 17, 51, 68-69, 316-317, 383, 408-409, 429, 438-444, 447
 Dragaš, Hélène : 375
 Drama, métropole : 472
 Dristra, métropole : 472
 Edirne (voir aussi Andrinople) : 21, 65, 70, 72, 100, 139, 152, 157, 186, 230
 Égypte : 32, 240
 Ejmiacin : 89
 Élie II, roi de Moldavie : 411
 Éphèse : 342, 373-374 ; métropole : *passim*
 Épictète : 285
 Épire : 87
 Espagne, Espagnols : 272, 293
 Este, Nicolas d' : 345
 Eubée : 236, 356, 481 ; métropole : 93
 Eugène IV, pape : 20, 251-255, 262, 268-270, 274, 292-293, 295, 302-305, 324, 327, 346, 351, 358, 373-374, 383, 391, 400-402, 405, 410, 466, 482
 Eugénikos, Georges : 319
 Eugénikos, Jean : 17, 22, 176-177, 278, 280, 293, 354-359, 361, 371, 374, 383, 385-386, 393, 395, 397-400, 406-408, 410, 421, 425, 447, 449, 484, 507
 Eugénikos, Marc : voir Marc, métropolitain d'Éphèse
 Euloge, patriarche d'Alexandrie : 150-151
 Euphémianos, Ignace : 207
 Euripe : 356-357, 398, 400
 Eustrate, métropolitain de Nicée : 187
 Ferrare : 15, 19, 44, 226, 253, 272, 274, 281, 299, 303, 314, 316, 321-326, 333, 345, 347, 454, 466, 482 ; concile : *passim*
 Ficin, Marsile : 181
 Flavien, patriarche de CP : 504
 Flavius Josèphe : 285
 Florence, Florentins : 15, 19, 44, 46, 50-51, 58, 169-171, 179, 225-226, 254-255, 263, 279-280, 299, 301, 311, 314-316, 321-322, 326-333, 335, 337-339, 341, 343-355, 359, 361, 363, 365, 369-370, 377, 382, 401-402, 409, 449-450, 466, 482-483, 493 ; archevêché : 386, 401 ; concile : *passim*
 – Camaldules (couvent des) : 299, 348
 – Santa Maria del Fiore : 254
 – Santa Maria Novella : 385, 402
 François d'Assise : 348
 Frank, Thomas : 303
 Frédéric III, empereur : 65
 Fréron, Simon : 292
 Galata : voir Péra
 Galèsiotès, Andronic : 157
 Galèsiotès, Georges : 156-157, 197, 228-231, 233, 246
 Gallipoli : 63, 75, 217, 372
 Ganos, métropole : 472
 Garatoni, Christophe : 292, 301-303, 386, 401, 466
 Gattilusio, Dorino : 306
 Gazès, Théodore : voir Théodore de Gaza
 Gémistos Pléthon : voir Pléthon, Georges

- Gémistos
Gênes, Génois : 64, 90, 172, 424
Gennadios II, patriarche de CP : voir Scholarios, Georges-Gennadios
Gennadios, métropolite de Ganos : 472
Georges de Chypre : voir Grégoire II de Chypre
Georges de Hongrie : 21, 101, 138-139, 162
Georges de Méthone : 407
Georges de Poděbrady : 433
Georges de Trébizonde : 46, 100-101, 106, 178, 184, 215-216, 303
Germain, moine de Saint-Basile : 473, 475
Gérontios, moine du Pantokrator : 412, 473, 475
Gibraltar : voir colonnes d'Hercule
Giustiniani Longo, Jean : 64
Goulianos, Dèmètrakès : 233
Grecs : *passim*
Grégoire II de Chypre, patriarche de CP : 81, 265
Grégoire III Mammas, patriarche de CP : 46, 64, 80, 156, 235-236, 255-256, 278, 326, 351, 357, 361, 375-376, 384-385, 388, 390, 402, 413-415, 427-430, 438, 447-449, 466-467, 472, 480
Grégoire X, pape : 251
Grégoire XIII, pape : 45, 47
Grégoire, copiste de Scholarios : voir Bryennios, Grégoire
Grégoire, moine de Sainte-Catherine du Sinaï : 172
Grégoire de Nazianze : 81, 208, 263
Grégoire de Nysse : 378, 401
Grégoire le Byzantin : 176
Grégoras, Nicéphore : 285

Haci Bayram Veli : 103
Haïl Pacha : 65
Harménopoulos, Constantin : 146-147
Hébreux : 125, 127, 130, 497
Hélène, impératrice : voir Dragaš, Hélène
Hellènes : 109, 180, 186, 298, 380-381, 387, 442, 492
Héraclée : 63 ; métropole : 148, 155-156, 226-227, 235, 355, 428, 469, 472, 474
Héraklès, figure mythologique : 370
Hermonyme de Sparte, Georges : 42-43
Hexamilion : 398
Hippocrate : 285, 289
Homère : 356
Hongrie, Hongrois : 65, 252-253, 255, 277
Hunyadi, Jean : 65, 255
Hus, Jean : 433
Hyaléas, Dèmètrios : 304

Ignace, métropolite de Sélymbria : voir Chortasménos, Jean
Ignace, métropolite de Tirnovo : 411, 472-474
Ignace, prêtre : 441, 488

Imbros : 63, 65, 372, 420
Ioannina : 87, 90-91
Ioasaph I^{er} Kokkas, patriarche de CP : 211, 233-234, 467-469
Ioasaph II, patriarche de CP : 211
Ioasaph, métropolite d'Amasée : 472
Isaïe, patriarche de CP : 117
Isaïe, prophète : 204
Isidore I^{er}, patriarche de CP : 117
Isidore II, patriarche de CP : 69, 76, 147-148, 156-157, 171, 203, 205, 209, 212, 221, 227-230, 237-238, 442, 467-469, 473-475
Isidore, métropolite de Kiev : 64, 69, 77, 236, 254-256, 264, 272, 277-280, 311, 329, 336, 351, 357, 428, 430, 438-440, 442, 466, 472
Isidore, moine des Xanthopouloi : voir Isidore II
Isidoros, Nicolas : 75, 77, 143, 152
Isocrate : 285
Istanbul : *passim*
– Phanar, Phanariotes : 92-93
Italie, Italiens : *passim*
Ivan IV, tsar : 47

Jacques de Gaète : 100
Jean IX Agapètos, patriarche de CP : 187
Jean XI Bekkos, patriarche de CP : voir Bekkos, Jean
Jean XII, patriarche de CP : 211
Jean XIII Glykys, patriarche de CP : 117
Jean XIV Kalékas, patriarche de CP : 117, 187
Jean VI Cantacuzène, empereur : 208, 218-219, 252, 268
Jean VIII Paléologue, empereur : 15-16, 29, 39, 48, 55, 64, 178, 226, 229, 253-256, 269-274, 277-279, 281, 290, 293-296, 307-310, 312, 314-327, 329-334, 344-346, 349-356, 364-368, 370, 373-378, 381-383, 387, 390, 393, 402-407, 409-415, 419-426, 432, 438, 450, 454, 456, 466, 484
Jean IV Comnène, empereur de Trébizonde : 379, 388-389, 414, 484
Jean, élève de Scholarios (voir aussi Kanaboutzès, Jean) : 77, 291, 298, 303, 306, 318, 482
Jean, évangeliste : 223, 260, 374
Jean, exarque : 159
Jean Chrysostome : 504
Jean Damascène : 387
Jean de Mare : 424
Jean de Raguse : 292
Jérusalem : 125, 130, 174, 497 ; concile : 410 ; patriarcat : 52-53, 96, 160, 164, 190, 237, 261, 268, 354, 472
Jésus : voir Christ
Joachim, moine de Sainte-Catherine du Sinaï : 171-172, 175, 237, 486

- Joachim, moine de Saint-Jean-Prodrome : 37
Joseph II, patriarche de CP : 117, 252-254, 261-262, 264, 268-269, 272, 275, 278, 280, 322, 330, 332, 337, 354, 466
Joseph, évêque de Méthone : voir Plousiadènos, Jean
Joseph, exarque : 159, 180, 189-190, 486
Joseph, métropolite d'Héraclée : 156, 428
Joseph, métropolite de Philippoupolis : 474-475
Joseph, moine du Kosmidion : 473-474
Joseph, personnage biblique : 32-33
Joseph d'Arimathie, personnage biblique : 112-113
Juifs : 88-89, 104, 108, 130, 182, 265
Juvénal : 182-183, 190

Kabakès, Dèmètrios Raoul : 184
Kabasilas, Nicolas : 261, 285
Kabasilas, Nil : 312-313, 346
Kalékas, Manuel : 284-285
Kallistos I^{er}, patriarche de CP : 152-154, 208
Kallistos, métropolite de Dristra : 472
Kamariotès, Matthieu : 138, 144, 158, 191, 379
Kanaboutzès, Jean : 306
Kappadox, Georges : 472
Kapsali, Élie : 88
Kapsali, Moïse : 88-89
Karaferye : voir Berrhoia
Karpathos, métropole : 92
Katabolènos, Thomas : 76, 230-231
Kataphygiotès : 144
Kiev : 255, 427 ; métropole : 64, 69, 77, 92, 236, 254-256, 272, 277, 280, 311, 329, 336, 351, 357, 428, 430, 438, 467, 472, 495
Kleidas Philommatès, Dèmètrios Ange : voir Philommatès, Dèmètrios Ange Kleidas
Korèsès, Jean (voir aussi Koressios, Jean) : 286, 289
Koressios, Georges : 289
Koressios, Jean (voir aussi Korèsès, Jean) : 289
Kosinitza : 228
Kosovo : 64
Kourtèsès, Georges (voir aussi Scholarios, Georges-Gennadios) : 51, 285-288, 320
Kritoboulos d'Imbros, Michel : 17, 70-72, 86, 90-91, 94, 96, 100, 103, 108, 141, 165, 214
Kydonès, Dèmètrios : 27, 217-218, 276, 283, 285
Kyritzès, Dèmètrios Apokaukos : 76, 230-231

Lacédémone, métropole : 472
Lapacci, Barthélemy : 255, 374, 383-390, 392, 400-405, 424, 437, 456, 466
Laskaris, messenger de Scholarios : 306-307
Laskaris Philanthropènos, Alexis : voir Philanthropènos, Alexis Laskaris

Philanthropènos, Alexis Laskaris
Latins : *passim*
Lemnos : 63, 65, 255, 282, 373-374, 420
Léon VI le Sage, empereur : 131, 141, 147
Léon III, pape : 266
Léon, nomophylax : voir Atrapès, Léon
Léonard de Chio : 18, 20, 69, 76-78, 141, 200, 227, 236, 245-246, 282, 360, 439-440, 442
Léontarès Bryennios, Andronic : voir Bryennios, Andronic Léontarès
Lépante : 45
Lille : 65
Lipomanus, Marc : 322, 482
Londres : 52
Loredan, Louis : 372
Louis de Tabriz : 302
Loukaris, Cyrille, patriarche de CP : 52
Luc, évangeliste : 400
Lyon, concile : 243, 252, 264-265, 268, 311, 361, 364

Macaïre, métropolite de Nicomédie : 235, 239, 411, 469, 472-474
Macédoine, Macédoniens : 37, 105
Mahmud Çelebi : 105
Mahmud Pacha : 103, 219, 233
Mahomet : 104, 108, 137, 182
Makrès, Macaïre : 15, 264, 273, 278, 282, 285, 297
Malaxos, Manuel : 18, 51
Mammas, Grégoire : voir Grégoire III
Mantoue : 303
Manuel II Paléologue, empereur : 102-103, 178, 264, 271, 277, 445, 466
Manuel, concubin : 148
Manuel, interprète : 308
Manuel de Corinthe : 34, 157-158, 176
Marc II, patriarche de CP : 97, 211, 231-235, 468-470
Marc, métropolite d'Éphèse : *passim*
Margounios, Maxime : 52
Martin V, pape : 252, 261-262, 268-269, 272, 275, 466
Matthieu, évangeliste : 262
Matthieu, métropolite de Mélénikon : 235, 472
Matthieu de Hnátice : 433
Maxime III, patriarche de CP : 102, 131, 157, 197, 199, 207, 228-231, 233, 238, 240-243, 246, 283, 458, 468, 470
Mèdeia, métropole : 136, 225, 475
Médicis, Cosme de : 327
Médicis, Laurent de : 327
Médie : voir Mèdeia
Mehmed II, sultan : 16, 32, 35, 38-39, 41-43, 48, 50, 54, 63-68, 70-80, 82-86, 88-89, 91-111, 120-122, 134, 141, 186, 198-202, 210-217, 219, 225, 233-234, 240, 247, 256, 438, 442, 450, 456-457, 466-

- 467, 479, 486
 Mélénikon, métropole : 235, 472
 Mélissènos, Macaire : 18
 Menger, Henri : 292
 mer Égée : 65, 467
 mer Méditerranée : 236
 mer Noire : 63, 419
 Mésembria : 63
 Métaxas, Nicodème : 52
 Méthode, métropolitte de Lacédémone : 472
 Méthone : voir Modon
 Mètrophanès II, patriarche de CP : 235-236, 254-255, 344, 351, 354-355, 357, 367, 375, 391, 466, 472
 Mètrophanès III, patriarche de CP : 211
 Mètrophanès, métropolitte de Cyzique : voir Mètrophanès II
 Michel VIII Paléologue, empereur : 210, 243, 251-252, 364
 Milan : 293
 Mistra : 123, 177-178, 180-183, 191, 293-294, 296, 300, 371, 424
 Mocenigo, Jean : 241
 Modon : 64, 172, 355, 401, 481 ; évêché : 44
 Moïse, moine de Lavra : 473
 Moïse, personnage biblique : 32-33, 182, 504
 Moldavie, Moldaves : 92, 411
 Moldovalachie, métropole : 411, 472-474
 Molinos, métropole : 93
 Monembasie, métropole : 18, 117, 374, 472
 Mont Athos : 182, 189, 194, 210-212, 217, 297, 409, 411, 417, 446, 467, 478, 486
 – Lavra : 473
 – Vatopédi : 194, 210-212, 218, 351, 467, 470, 473, 486
 Mont Ménécée : 27, 189, 210, 214, 216, 467, 486-487, 499-500, 503
 – Saint-Jean-Prodrome : 16, 27, 34, 37, 107, 189, 210-211, 214, 216-217, 220, 222, 244, 467, 486-487, 500, 503
 Morée (voir aussi Péloponnèse) : 63, 65, 184, 186-187, 300, 306, 371, 419, 420, 453, 467
 Moscovie, Moscou : 47, 118, 255
 Murad II, sultan : 64, 76, 87, 137, 211, 255, 341, 390, 420, 445, 466
 Mytilène : 65, 172, 236, 306 ; archevêché : 20, 76, 245, 283, 439 ; métropole : 19, 93, 330, 333, 351, 472
 Nathanael, métropolitte de Rhodes : 472
 Naupacte : voir Lépante
 Nauplie : 64
 Nazaréens : 92
 Nazareth : 40
 Nectaire, patriarche de Jérusalem : 237
 Nègrepont : voir Eubée
 Néophyte, moine de Charsianitès : 69, 227, 442, 473, 475
 Nestor-Iskander : 430
 Nicée, métropole : 187, 254, 276, 294, 320, 324-325, 327, 329, 350, 472
 Nicodème, prêtre : 143
 Nicolas V, pape : 65, 401-402, 427-429, 433, 437-438, 466-467, 489
 Nicomédie, métropole : 235, 239, 411, 442-443, 469, 472-474
 Niphon I^{er}, patriarche de CP : 160
 Niphon II, patriarche de CP : 240
 Noé, personnage biblique : 33
 Notaras, Dosithée : voir Dosithée, patriarche de Jérusalem
 Notaras, Luc : 88, 357, 394, 413-414, 421, 423, 429, 441-442, 447, 485
 Novatien : 174
 Novo Brdo : 65
 Ohrid, patriarcat : 92
 Oisès, Manuel Raoul : 183, 190, 485
 Omar, fils de Turachan Beg : 186
 Ostie : 65
 Pachôme, métropolitte d'Amasée : 170-171, 235, 405, 437, 473
 Pachôme, moine de Saint-Paul : voir Pachôme, métropolitte d'Amasée
 Pachymèrès, Georges : 210, 225, 264
 Palamas, Grégoire : 52, 102, 126
 Paléologina, Simonis : voir Sophrosunè
 Paléologue, Andronic : 466
 Paléologue, Constantin : voir Constantin XI Paléologue
 Paléologue, Démétrios : 184-188, 296, 332, 349, 370, 410, 414, 419-423, 466, 484-485, 488
 Paléologue, Jean : voir Jean VIII Paléologue
 Paléologue, Théodore : voir Théodore II Paléologue, Thomas : 65, 184, 186, 371, 419-420
 Paléologue Cantacuzène, Démétrios : voir Cantacuzène, Démétrios Paléologue
 Palestine : 240
 Pamphylie : 474
 Paris : 42-43, 51
 Patras, métropole : 470
 Paul, apôtre : 30-32, 113, 120, 128, 158, 195, 204, 223, 261, 263, 497, 502, 504-505
 Paul, archevêque de Thèbes : 268
 Payne, Peter : 433
 Peć, patriarcat : 92
 Pègas, Mélétiros : 289
 Péloponnèse (voir aussi Morée) : 55, 63, 65, 135, 165, 172, 178, 180, 182-186, 190-191, 276-277, 291, 294, 300, 322, 371, 398, 409, 428
 Péra, Pérotes : 65, 89-90, 101, 302, 372, 424
 – San Antonio : 302
 Pergè, métropole : 411, 473-474
 Philanthropènos, Alexis Laskaris : 306-307, 482-483, 494

- Philippe, François : 244, 286, 296, 301, 483
 Philippe III, duc de Bourgogne : 65, 415
 Philippopolis, métropole : 228, 474-475
 Philommatès, Démétrios Ange Kleidas : 308-309
 Photios, patriarche de CP : 115, 240
 Pic de la Mirandole : 181
 Pie II, pape : 65, 106, 467
 Pierre, apôtre : 174, 266, 304, 433
 Platon : 177-182, 493
 Pléthon, Georges Gémistos : 16, 101, 123-124, 165, 169, 177-191, 276, 285, 294-295, 317, 320, 323, 329, 332-333, 348, 370-371, 467, 484
 Plousiadènos, Jean : 19, 44, 50, 236, 328, 333-334, 337, 387, 408, 480
 Pô : 322
 Pologne : 255
 Possevino, Antoine : 47
 Prague, Pragois : 226-227, 256, 407, 411, 427, 433-437, 466, 474, 489
 Proclus : 180
 Propontide : 63
 Protée de Pharos, figure mythologique : 356-357, 359, 398
 Pseudo-Dorothee de Monembasie : 18, 199
 Pseudo-Kodinos : 82-83, 413
 Pseudo-Méthode de Patara : 131
 Pseudo-Sphrantzès : 18, 35, 49, 83, 86
 Ptolémée : 101
 Pusculo, Hubertin : 429-430, 433-434, 440-443
 Pyllès, Michel : 137
 Pyropoulos, Antoine : 78
 Pyropoulos, Thomas : 76-78, 231, 448
 Radziwiłł, Stanislas : 47
 Ralès, Manuel : voir Oisès, Manuel Raoul
 Raoul Kabakès, Démétrios : voir Kabakès, Démétrios Raoul
 Raoul Oisès, Manuel : voir Oisès, Manuel Raoul
 Raphaël I^{er}, patriarche de CP : 95, 97, 468, 470
 Renaudot, Eusèbe : 51, 53
 Renaudot, Théophraste : 51
 Réthymnon : 232
 Reuchlin, Jean : 43
 Rhodes, archevêché : 254, 276, 324-325, 347 ; métropole : 92, 472
 Rimbertaini, Barthélemy de : voir Lapacci, Barthélemy
 Rokycana, Jan : 433-434
 Romains : 15, 130, 223, 316-317, 321, 364, 380-381, 409, 412, 416
 Rome : 45, 47, 49, 64, 83, 116, 215, 222, 236, 255-256, 290, 302-304, 367, 405, 428-429, 437, 439, 453, 466-467, 495 ; siècle de la papauté : *passim*
 – Saint-Athanase (collège) : 47, 49
 Ruméli Hisar : 64, 438
 Russie, Russes : 39, 255 ; métropole : voir Kiev, métropole
 Ruthènes : 255
 Sagundino, Nicolas : voir Sékoundinos, Nicolas
 Sambari : 88
 Samothrace : 63, 65, 420
 Sansovino, François : 18
 Savoie : 252, 293
 Scholarios, Georges-Gennadios : *passim*
 Sébastopoulos, Manuel : 282, 482
 Sékoundinos, Nicolas : 203
 Seldjoukides : 138
 Sélim II, sultan : 211
 Sélymbria : 63, 219, 371, 419
 Serbie, Serbes : 65, 92, 139, 211-212, 255
 Serrès : 16, 27, 34, 49, 189, 210-211, 217
 Sienne, Siennois : 47, 303
 Sigismond, empereur : 253, 271, 277, 293
 Simon, hiérodiaque : 152
 Simon, moine de l'Athos : 489
 Simon, Richard : 50-51
 Sinaï : 33, 96, 164, 167, 171-172, 174-175, 237, 479, 486
 – Sainte-Catherine : 167, 171, 174
 Sinan Pacha : 87-88
 Sitia, évêché : 46
 Skanderbeg : 65
 Slaves : 139
 Smederevo : 65
 Sophianos, Maxime : 164, 167, 171, 175, 486
 Sophianos, Théodore : 69-70, 72, 74, 156, 167, 210-211, 478, 486
 Sophronios I^{er}, patriarche de CP : voir Syropoulos, Sylvestre
 Sophronios, métropolitte d'Anchialos : 235, 472
 Sophrosunè, moniale : 222, 486
 Sozopolis : 211
 Sparte : voir Mistra
 Sphrantzès, Georges : 17, 96, 186, 264, 271, 371, 385, 388, 419, 427-429
 Strongylos de Thessalie : 207, 220
 Suzdal, évêché : 255, 472
 Syméon I^{er}, patriarche de CP : 86, 92, 94-95, 97, 116, 199, 232-234, 240-241, 243, 468-470, 503
 Syméon, métropolitte de Thessalonique : 421, 126, 264, 272-273, 275, 278-279, 448
 Syracuse : 422
 Syrie : 240
 Syropoulos, Jean : 226
 Syropoulos, Sylvestre : 19, 27, 54, 121, 147, 155-156, 221, 226-228, 232, 235, 237-238, 271, 274-275, 278-279, 292, 294, 305, 308-311, 316, 320, 322-326, 329-333, 335, 339, 341-342, 345-351, 367, 374, 387, 390, 393-395, 402, 408, 411-412, 439, 467-469, 472-474, 485

- Tamerlan : 445
 Taraise, patriarche de CP : 151, 166
 Tarchaniotès, Nil : 279
 Tarchaniotès Boullotès, Manuel : voir
 Boullotès, Manuel Tarchaniotès
 Tchèques : 433-436
 Thasos : 63
 Thémistios : 391
 Théodore II, despote de Morée : 300, 307,
 371, 419, 482
 Théodore de Gaza : 303, 429
 Théodore Stoudite : 151
 Théodotos, moine du Stoudios : 473-474
 Théognostos, métropolite de Pergè et
 Attaleia : 473-474
 Théophane, métropolite de Médie : voir
 Agallianos, Théodore
 Théophylacte de Bulgarie : 27
 Thésée, figure mythologique : 370
 Thessalonique : 63, 87, 158, 190-191, 283,
 296, 409, 453, 466 ; métropole : 121,
 126, 133, 143, 264, 272-273, 280, 448
 Thomas d'Aquin : 59, 181, 217-218, 244, 276,
 283, 289, 298, 317-318, 379, 415, 478
 Thrace : 474
 Tirnovo, métropole : 411, 442, 472-474
 Toscane : 401
 Transylvanie : 255
 Trapézountios, Georges : voir Georges de
 Trébizonde
 Traversari, Ambroise : 299, 327, 340, 348,
 482
 Trébizonde, Trapézontains : 65, 101, 221, 224,
 233-234, 276, 379, 388-389, 414, 467,
 484 ; métropole : 470, 472
 Turachan Beg : 186
 Turcs : *passim*
 Tursun Beg : 96
 Ukraine, Ukrainiens : 47, 255
 Valachie, Valaques : 92
 Varna : 64, 255, 372-373, 378, 381-382, 390,
 454, 466, 494
 Venise, Vénitiens : 19, 39, 63, 65, 156, 172,
 229, 232, 241, 253-254, 303, 307, 322,
 332-333, 344, 348, 387, 401, 466, 469
 Véria : voir Berrhoia
 Vieille Phocée : 306
 Vienne : 43, 65, 293
 Vierge : 101, 321, 417
 Vilnius : 47
 Viviani, Gaspard : 46
 Vladislav III, roi de Hongrie et de Pologne :
 255
 Wyclif, Jean : 433
 Xanthopoulos, Théodore : 472
 Xylokarabès, Marc : voir Marc II
 Xylonaus, Marc : voir Marc II
 Yovakim, évêque de Brousse : 89
 Zichna, métropole : 155
 Zygomalas, Théodose : 18, 50

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	11
Présentation des sources.....	16
Règles de transcription et usage des noms propres.....	22
PRÉAMBULE HISTORIOGRAPHIQUE.....	23
Chapitre I. POLÉMIQUES AUTOUR D'UNE FIGURE CONSACRÉE.....	25
1. La progressive construction de la figure du patriarche.....	26
L'autobiographie d'un homme de Dieu.....	27
La veine prophétique.....	31
Les débuts d'une commémoration.....	34
Une figure légendaire.....	38
2. Quelques éléments discordants dans la biographie de Scholarios.....	41
a. Les textes apocryphes.....	41
Le faux dialogue avec Mehmed II.....	41
La fausse défense du concile de Florence.....	44
b. La polémique.....	47
La théorie des Scholarios multiples.....	48
La contre-offensive grecque.....	52
c. Des tentatives d'élucidation.....	54
PREMIÈRE PARTIE: LE PATRIARCAT.....	61
Introduction.....	63
Chapitre II. PATRIARCHE SOUS LES OTTOMANS.....	67
1. De la chute de Constantinople à l'accession au patriarcat.....	68
Scholarios et la chute de Constantinople.....	68
De la captivité à la libération par le sultan.....	70
Le rôle des archontes grecs.....	74

L'ambition personnelle	78
L'intronisation officielle de Scholarios	80
2. Le statut du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman	85
Le rétablissement du patriarcat : une question controversée	85
Le statut des <i>dhimmis</i> en territoire ottoman	87
Les droits du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman	90
Les impôts dus par le patriarche	94
3. La confrontation entre Mehmed II et Scholarios	99
Scholarios : le choix judicieux de Mehmed II	99
Les traités orthodoxes commandés par le sultan	102
Le Turc vu par le patriarche	107
4. Une conception renouvelée de l'Église	111
La résurrection de l'Église	111
Un projet théocratique	114
Une Église sans empereur	118
Chapitre III. DE LA THÉORIE À L'ACTION : DEUX ANNÉES À LA TÊTE DU PATRIARCAT	123
1. Les enseignements de la chute de Constantinople	124
L'explication par la punition divine	125
L'explication eschatologique	128
Une interprétation légitimiste	133
2. L'action pastorale	136
a. Les risques de conversion à l'islam : le cas particulier du mariage	136
Le phénomène des conversions	137
Une recrudescence d'unions illicites	140
La souplesse de l'institution ecclésiastique	145
Usages et mésusages de l'économie	149
b. Les défaillances de l'encadrement ecclésiastique	154
L'administration centrale de l'Église	155
L'indignité du clergé orthodoxe	159
Une nouvelle justification de l'économie	163
3. Le traitement des conflits antérieurs	169
a. L'Union des Églises	169
Les mesures prophylactiques du patriarche	170
Une réintégration sous condition	173
La pseudo-canonisation de Marc d'Éphèse	176
b. Pléthon et le néopaganisme	177
L'opposition théorique entre Scholarios et Pléthon	178
Le prosélytisme néopaien de Pléthon	181
L'autodafé des <i>Lois</i>	183
Chapitre IV. UN ÉCHEC PERSONNEL	193
1. La fin du patriarcat de Scholarios	194
a. Une démission volontaire ou une éviction programmée ?	194
Les difficultés de Scholarios au patriarcat	194
La tentative de démission de l'automne 1454	200

Du projet de démission à son accomplissement	202
Démission volontaire ou départ forcé ?	206
b. Après 1456 : entre retraite monastique et retours forcés à Istanbul	210
Le « transfert » de Scholarios vers l'Athos	210
Les deux retours forcés à Istanbul	212
Les activités de Scholarios durant ses retours forcés	215
Arguments contre la thèse des retours au patriarcat	220
2. Partisans de l'économie contre ultra-orthodoxes	224
a. Identification des clans	224
Le clan de Scholarios : la Synaxe	224
Le clan adverse : les ultra-orthodoxes	228
Les Trapézontains en position d'arbitres	233
b. Les conflits autour de l'Union de 1454 à 1484	234
L'actualité de la question unioniste après la chute de Constantinople	235
La politique du patriarcat envers les anciens unionistes	237
La dénonciation officielle de l'Union en 1483/1484	239
L'héritage de l'antiunionisme des années 1440	242
Quelques questions relatives à l'antiunionisme de Scholarios	243
Conclusion	247
DEUXIÈME PARTIE : SCHOLARIOS ET L'UNION	249
Introduction	251
Chapitre V. LE PROJET D'UNION DES ÉGLISES	259
1. L'Union rêvée des Byzantins	260
L'Unité de l'Église : un commandement évangélique	260
Le point de vue byzantin sur les causes du schisme	264
L'exigence conciliaire	267
La doctrine officielle sur le projet de concile œcuménique	271
Analyse du spectre des opinions byzantines	272
2. Scholarios entre Rome et Constantinople	281
a. L'opinion de Scholarios sur le projet de concile	281
La position théologique de Scholarios dans les années 1430	281
Les lettres datant d'avant le concile : le <i>Laurentianus</i> 74, 13	284
Le contenu des lettres	291
b. Des perspectives de carrière incertaines	295
Les débuts du jeune Scholarios	296
Quitter Constantinople ?	300
La décision finale	306
La position officielle de Scholarios vis-à-vis du projet de concile	310
Chapitre VI. LE CONCILE ET SES RÉPERCUSSIONS	315
1. L'attitude de Scholarios pendant le concile (1438-1439)	316
a. Le rôle mineur du conseiller de l'empereur	316

L'ambition personnelle	78
L'intronisation officielle de Scholarios	80
2. Le statut du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman	85
Le rétablissement du patriarcat : une question controversée	85
Le statut des <i>dhimmis</i> en territoire ottoman	87
Les droits du patriarche orthodoxe dans l'Empire ottoman	90
Les impôts dus par le patriarche	94
3. La confrontation entre Mehmed II et Scholarios	99
Scholarios : le choix judicieux de Mehmed II	99
Les traités orthodoxes commandés par le sultan	102
Le Turc vu par le patriarche	107
4. Une conception renouvelée de l'Église	111
La résurrection de l'Église	111
Un projet théocratique	114
Une Église sans empereur	118
Chapitre III. DE LA THÉORIE À L'ACTION : DEUX ANNÉES À LA TÊTE DU PATRIARCAT	123
1. Les enseignements de la chute de Constantinople	124
L'explication par la punition divine	125
L'explication eschatologique	128
Une interprétation légitimiste	133
2. L'action pastorale	136
a. Les risques de conversion à l'islam : le cas particulier du mariage	136
Le phénomène des conversions	137
Une recrudescence d'unions illicites	140
La souplesse de l'institution ecclésiastique	145
Usages et mésusages de l'économie	149
b. Les défaillances de l'encadrement ecclésiastique	154
L'administration centrale de l'Église	155
L'indignité du clergé orthodoxe	159
Une nouvelle justification de l'économie	163
3. Le traitement des conflits antérieurs	169
a. L'Union des Églises	169
Les mesures prophylactiques du patriarche	170
Une réintégration sous condition	173
La pseudo-canonisation de Marc d'Éphèse	176
b. Pléthon et le néopaganisme	177
L'opposition théorique entre Scholarios et Pléthon	178
Le prosélytisme néopaien de Pléthon	181
L'autodafé des <i>Lois</i>	183
Chapitre IV. UN ÉCHEC PERSONNEL	193
1. La fin du patriarcat de Scholarios	194
a. Une démission volontaire ou une éviction programmée ?	194
Les difficultés de Scholarios au patriarcat	194
La tentative de démission de l'automne 1454	200

Du projet de démission à son accomplissement	202
Démission volontaire ou départ forcé ?	206
b. Après 1456 : entre retraite monastique et retours forcés à Istanbul	210
Le « transfert » de Scholarios vers l'Athos	210
Les deux retours forcés à Istanbul	212
Les activités de Scholarios durant ses retours forcés	215
Arguments contre la thèse des retours au patriarcat	220
2. Partisans de l'économie contre ultra-orthodoxes	224
a. Identification des clans	224
Le clan de Scholarios : la Synaxe	224
Le clan adverse : les ultra-orthodoxes	228
Les Trapézontains en position d'arbitres	233
b. Les conflits autour de l'Union de 1454 à 1484	234
L'actualité de la question unioniste après la chute de Constantinople	235
La politique du patriarcat envers les anciens unionistes	237
La dénonciation officielle de l'Union en 1483/1484	239
L'héritage de l'antiunionisme des années 1440	242
Quelques questions relatives à l'antiunionisme de Scholarios	243
Conclusion	247
DEUXIÈME PARTIE : SCHOLARIOS ET L'UNION	249
Introduction	251
Chapitre V. LE PROJET D'UNION DES ÉGLISES	259
1. L'Union rêvée des Byzantins	260
L'Unité de l'Église : un commandement évangélique	260
Le point de vue byzantin sur les causes du schisme	264
L'exigence conciliaire	267
La doctrine officielle sur le projet de concile œcuménique	271
Analyse du spectre des opinions byzantines	272
2. Scholarios entre Rome et Constantinople	281
a. L'opinion de Scholarios sur le projet de concile	281
La position théologique de Scholarios dans les années 1430	281
Les lettres datant d'avant le concile : le <i>Laurentianus</i> 74, 13	284
Le contenu des lettres	291
b. Des perspectives de carrière incertaines	295
Les débuts du jeune Scholarios	296
Quitter Constantinople ?	300
La décision finale	306
La position officielle de Scholarios vis-à-vis du projet de concile	310
Chapitre VI. LE CONCILE ET SES RÉPERCUSSIONS	315
1. L'attitude de Scholarios pendant le concile (1438-1439)	316
a. Le rôle mineur du conseiller de l'empereur	316

Le statut de Scholarios à l'époque du concile	316
Les interventions publiques de Scholarios durant le concile : Ferrare ..	321
Les interventions publiques de Scholarios durant le concile : Florence ..	326
b. Examen de l'authenticité des discours de Scholarios	333
Les arguments des tenants de l'authenticité	334
Les objections	337
Nouvelles hypothèses	338
c. L'expérience vécue du concile	344
L'infériorité des Grecs	345
Les tensions au sein de la délégation byzantine	348
2. Le glissement de Scholarios vers l'antiunionisme	353
La crise consécutive au concile (1440)	353
Scholarios mis en accusation	355
La stratégie de défense de Scholarios	359
L'alternative entre unionisme et patriotisme	363
L'évolution de Scholarios entre 1440 et 1445	367
Le jeu trouble de Scholarios	372
Les causes du passage de Scholarios à l'antiunionisme	376
Chapitre VII. LE CHEF DE LA SYNAXE	383
1. Le problème de la succession de Marc d'Éphèse (1445)	384
a. La mort de Marc d'Éphèse et les discussions sur l'Union	384
Juin 1444 ou juin 1445 ?	385
Les dernières paroles de Marc d'Éphèse	390
b. Le nouveau porte-parole des antiunionistes	396
Le manque de légitimité de Scholarios	396
Le succès de Scholarios face à Barthélemy Lapacci	400
2. L'organisation du combat contre l'Union de Florence	406
Existe-t-il un parti antiunioniste avant 1445 ?	406
La place de Scholarios parmi les antiunionistes (1445-1447)	410
L'apparition de la Synaxe	414
L'avènement de Constantin XI	419
La prise d'habit de Scholarios (1449-1450)	424
3. Victoires et échecs de la Synaxe	427
Le départ du patriarche Grégoire III	427
Les prérogatives d'un patriarche	430
L'ambassade tchèque	433
La résurgence de l'Union en 1452	437
La célébration de l'Union le 12 décembre 1452	440
Chronique d'une chute annoncée	444
Conclusion	449

CONCLUSION GÉNÉRALE	451
---------------------------	-----

ANNEXES	459
Annexe I. CARTE ET PLAN	461
1. L'Empire byzantin au début de l'année 1430	462
2. Constantinople au début du xv ^e siècle	463
Annexe II. CHRONOLOGIES	465
1. Chronologie générale	466
2. Chronologie des patriarches de Constantinople (1454-1486)	468
Annexe III. PROSOPOGRAPHIE	471
1. Tableau des signataires orthodoxes du décret florentin (5 juillet 1439) ..	472
2. Tableaux des opposants déclarés à l'Union de Florence (1445-1453) ..	473
a. Les signataires du <i>Rapport des antiunionistes à l'empereur</i> (1445) ..	473
b. Les signataires de l'épître de la Synaxe à la Commune de Prague (1451/1452) ..	474
c. Les données prosopographiques	474
Annexe IV. TEXTES DE SCHOLARIOS	477
1. Présentation générale	478
2. Chronologie des écrits de Scholarios	481
3. La <i>Liste des écrits antiunionistes</i> (1452)	488
4. Les textes autobiographiques	489
a. <i>Discours justificatif</i>	490
b. <i>Contre le discours de Bessarion</i>	493
c. <i>Lettre sur la prise de Constantinople</i>	496
d. <i>Lamentation</i>	499
e. <i>Apologie personnelle</i>	503
BIBLIOGRAPHIE	507
1. Sources	508
2. Études	512
3. Usuels	521
INDEX DES ŒUVRES DE SCHOLARIOS	523
INDEX DES NOMS PROPRES	527